Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst

Herausgegeben von Dr. O. Pfister, Pfarrer, Zürich

unter Mitwirkung von:

Prof. Dr. Bovet, Genf
Prof. Dr. Claparède, Genf
Dr. med. E. Oberholzer, Zürich
Prof. Dr. Schneider, Riga

VI.

DR. O. PFISTER
PFARRER IN ZÜRICH

*

ZUR PSYCHOLOGIE DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS



Verlag Ernst Bircher Bern
Aktiengesellschaft



PFISTER:
ZUR PSYCHOLOGIE DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS.

SCHRIFTEN ZUR SEELENKUNDE UND ERZIEHUNGSKUNST

herausgegeben von

Dr. Oskar Pfister, Pfarrer in Zürich

in Gemeinschaft mit

Professor Dr. Pierre Bovet am Institut J. J. Rousseau in Genf -:- Professor Dr. Edouard Claparède in Genf -:- Dr. med. Emil Oberholzer in Zürich -:- Professor Dr. Ernst Schneider in Riga.

Heft VI.



Verlag Ernst Bircher Aktiengesellschaft Bern

Zur Psychologie des philosophischen Denkens

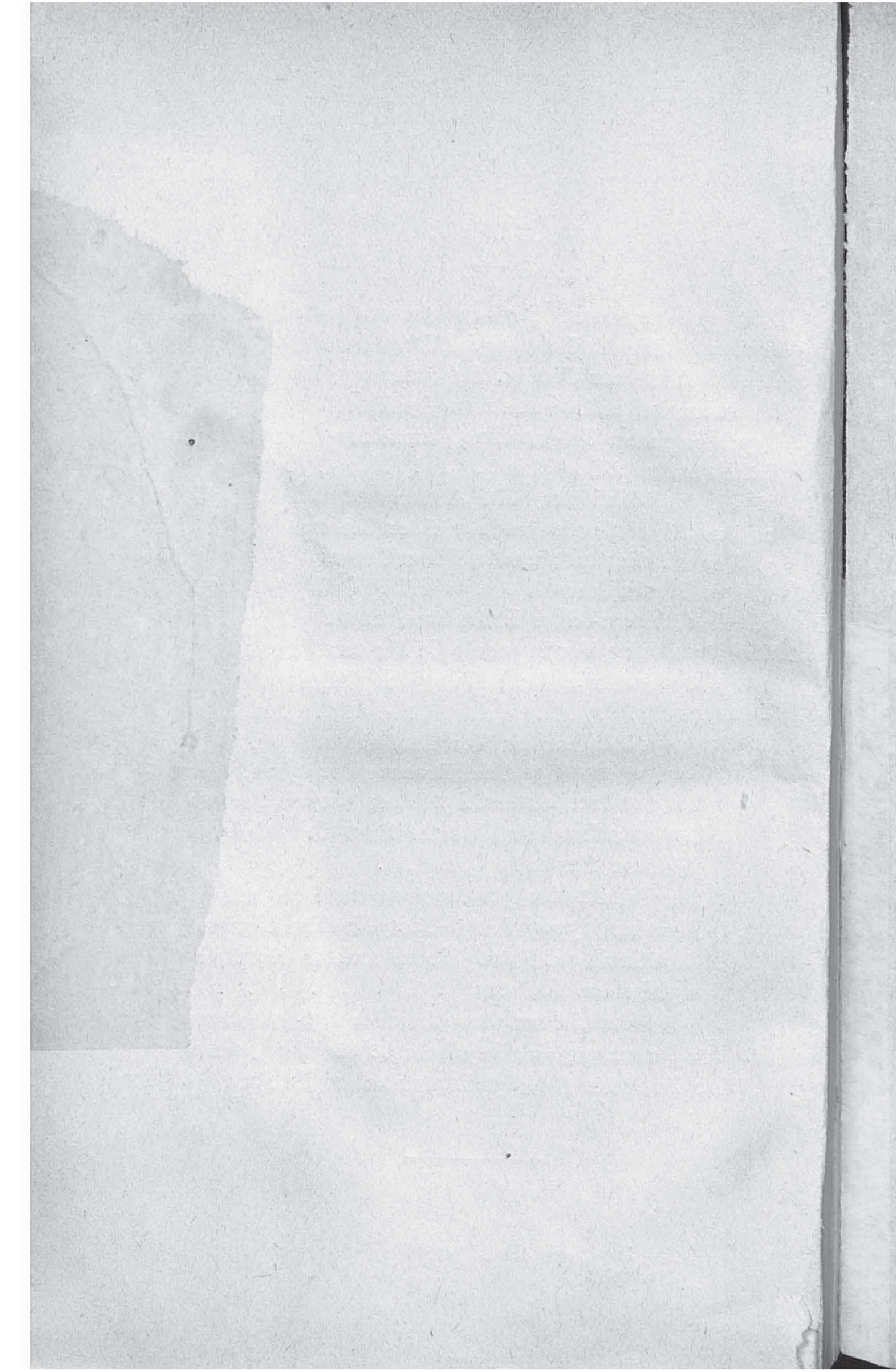
Von

Dr. O. PFISTER,
Pfarrer.



Verlag Ernst Bircher Aktiengesellschaft Bern

Inhalt:



»Ein Psychologe kennt wenig so anziehende Fragen, wie die nach dem Verhältnis von Gesundheit und Philosophie .... Vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie.« Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede.

Um den Begriff des philosophischen Denkens zu bestimmen, wenden wir uns zunächst an die Philosophiegeschichte. Allerdings begegnet uns der Ausdruck »philosophieren« zuerst nicht bei Philosophen, sondern bei zwei dem 5. Jahrhundert angehörigen Historikern, nämlich Herodot und Thukydides, und bezeichnet dort so viel, wie Streben nach Erkenntnis. Allein der gelehrte Kreis, in dem zu reden ich die Ehre habe[1]), wird mir keinen Vorwurf daraus machen, daß ich mich weder an diese großen, noch an beliebige kleine Dilettanten halte, sondern nur an die Fachphilosophen. Was bezeichnen sie als philosophisches Denken? Man hat oft darauf hingewiesen, wie außerordentlich schwer es ist, eine Definition zu geben, die alle verschiedenen Auffassungen umspannt.

I. *Das philosophische Denken als intellektuelle und nichtintellektuelle Leistung im Urteil der Philosophen.*

Eine Gruppe von Definitionen, und zwar die bei weitem vorherrschende, können wir als die intellektua-

1) Zürcher philosophische Gesellschaft.

listische bezeichnen. Sie geht aus auf ein objektives, von subjektiven Zutaten freies Erkennen entweder des wahren Wesens der Wirklichkeit, oder der Erkenntnis selber, oder der wahren Werte. Manche legen den Akzent auf das Erfassen des wirklichen Seins der trügerischen Realität. Die Philosophie ist für sie Metaphysik. In dieser Richtung bewegt sich die ganze vorsophistische Philosophie. Aber auch Plato gibt als Kennzeichen des Philosophen an, daß er das Wesen der Dinge in ihrer innersten Beschaffenheit aufsuche, während der Naive beim äußeren Schein stehen bleibe. Bis in die Gegenwart hat dieses Suchen nach dem wahren Sein angehalten, sei es, daß man mehr mit Hegel auf eine denkende Bearbeitung der Objektivität ausgeht, sei es, daß man mit Herbart die bereinigende Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe als das Ziel der Philosophie erklärt, sei es, daß man sie mit Paulsen als den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis[1]), oder mit Eucken[2]) als Herausarbeitung des Lebensganzen, oder mit Wundt als die Vereinigung der durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System[3]) versteht. In allen Fällen soll die Metaphysik durchaus den Charakter einer Wissenschaft tragen.

Die neuere Philosophie wagt den Zugang in dieses Gebiet erst nach einer erkenntnistheoretischen Untersuchung. Diese wird geradezu der Schlüssel, der die Pforten der wahren Wesenheit er-

1) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl. 1898, S. 15.
2) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart 1916, S. 59.
3) Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl. 1897, S. 17.

schließt. Manche erblicken in der Erkenntnis der Erkenntnis die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Nachdem Hume, um mit Kant zu reden, sein Schiff auf den Strand des Skeptizismus gesetzt hatte, um es in Sicherheit zu bringen, wollte der Königsberger Weise ihm durch seine Erkenntnistheorie einen Piloten verschaffen, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, mit Kompaß und Seekarte versehen, das Schiff ans Ziel führen sollte [1]). Diese neue Lehre soll aber wieder eine Wissenschaft sein. Fichte bestimmt schon im Titel seines Hauptwerkes [2]) die Philosophie ausdrücklich als Wissenschaftslehre, wir könnten sagen: Wissenschaft der Wissenschaften; er möchte eine Philosophie schaffen, die es der Geometrie an Evidenz gleichtut [3]). Theodor Lipps faßt sie als allgemeine Geisteswissenschaft. Immer wiederholt sich die Betonung des wissenschaftlichen Anspruchs.

Endlich befaßt sich die Philosophie mit den Lebensgütern und untersucht die praktische Stellung des Menschen zur Wirklichkeit. Sie wird Ethik und Aesthetik. Schon Sokrates sucht in seinen scharfsinnigen Gedankengängen lediglich Lebensweisheit, und nie verschwand dieses Ziel aus dem philosophischen Denken. Allein der wissenschaftliche Anspruch wird auch in diesem Zweige des Forschens um nichts heruntergeschraubt. Spinoza demonstriert seine ganze Ethik streng beweisend nach geometrischer Ordnung. Kant betraut die praktische Vernunft mit der Aufgabe, die allge-

---

1) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausg. v. Schulz, S. 37.

2) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Leipzig 1794.

3) F. Medicus, Fichtes Leben. Leipzig 1914, S. 46.

meinen Leitlinien des sittlichen Verhaltens abzustecken. In jenem schwungvollen Schlußwort der »Kritik der praktischen Vernunft« stehen die Worte: »Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt« [1]). Seither hat jeder systematische Ethiker die Wissenschaftlichkeit auf seine Fahne geschrieben.

Alle besprochenen Gestalten philosophischen Denkens beanspruchen zugleich mit der Wissenschaftlichkeit auch die Objektivität ihrer Lehren, und zwar in dem Sinne, daß das Urteil über einen Sachverhalt durch keinerlei subjektive Zutaten beeinflußt sein soll. Aus der Natur des Gegenstandes selbst soll sich das philosophische Urteil ergeben, denn der Intellekt waltet als rein sachlicher Richter.

Ja, es nimmt diese Philosophie sogar eine besonders strenge Sachlichkeit in Anspruch, ist sie doch durch das Dampfbad logischer Zucht und exaktester Wissenschaftslehre hindurchgegangen.

Gegen diese Auffassung, die den Philosophen als verkörperten Intellekt betrachtet, erheben sich nun aber gewichtige Einwände, die in zweierlei Form auftreten: Als konsequent durchgeführte philosophische Lehre und als Erfahrungsurteil über das philosophische Denken.

Schon im Altertum begegnen uns Versuche, die Unzulänglichkeit des rein denkenden Philosophierens darzutun. Der Neuplatoniker Plotinus hält die denkende Erkenntnis nur für eine Vorstufe, die überschritten werden müsse. Das theoretische Schauen muß durch ein ekstatisches Erfassen abgelöst werden [2]). Allein da-

1) Kant, Kritik d. prakt. Vern., Ausg. v. Kehrbach, S. 195.

2) Ueberweg, Geschichte der Philosophie, 7. Aufl. I, 323.

mit wird die Möglichkeit einer streng intellektualistischen Philosophie nicht geleugnet. Dagegen mehren sich in neuester Zeit die Denker, die der rein intellektuellen Bearbeitung dieses Gebietes den Krieg erklären. Ich nenne vor allem die Pragmatisten (James, Dewey, Schiller), die alle philosophischen Systeme nur nach ihrer praktischen Anwendbarkeit, abgesehen von ihrem inneren Wahrheitsgehalt, bewerten und die endgültige Gutheißung philosophischer Gedanken der persönlichen Entscheidung überlassen [1]), und ferner Bergson, der die Intuition, diesen bewußt gewordenen Instinkt, als philosophisches Organ einführt [2]) und dem unzulänglichen Intellekt als philosophisches Organ überordnet.

Obwohl es sicher unrecht wäre, diese Modernisten mit verächtlicher Gebärde abzutun, scheint mir doch ein anderer Einwand gegen die rein intellektuelle Natur des philosophischen Denkens eindrucksvoller. Es ist die Tatsache, daß manche der klassischen Philosophen, obwohl sie selbst rein intellektualistisch, sagen wir: nach streng wissenschaftlicher Methode vorgegangen sind, nachträglich erklären, daß es mit der Alleinherrschaft des Intellektes bei der philosophischen Arbeit denn doch nicht so glänzend stehe, ja daß schließlich doch eine ganz andere Instanz, als der Intellekt, über das Ja und Nein, das So oder Anders entscheide. Der Intellektualist Sokrates, der alle Tugend auf Wissen beruhen läßt, räumt dem Daimonion einen wichtigen Platz in seinem Denken ein, einer inneren Orakel-

1) Th. Flournoy, La philosophie de William James, Saint-Blaise 1911, S. 54.

2) Gaultier, Les Maîtres de la Pensée française, Paris 1921, 186.

stimme, die ein mit Bewußtlosigkeit verbundenes Wissen ist, somit ein psychologisches Unding. Während dieses aber noch mehr neben dem Denken steht, leitet Plato die Philosophie aus dem Eros ab und die Vernunft ist nur sein Diener [1]. Der Eros stellt dem Guten und Schönen nach, nach Einsicht strebend, sein Leben lang philosophierend. Die Götter philosophieren nicht, denn sie sind schon weise, die Unverständigen auch nicht, also tun es nur diejenigen, welche zwischen beiden stehen. Der Eros steht als philosophierend zwischen den Weisen und Unweisen.

In der Neuzeit hat Fichte den berühmten Ausspruch getan: »Was für eine Philosophie man wählt . . ., hängt davon ab, was man für ein Mensch ist«. Die Wahl, damit selbstverständlich auch der Ausbau der philosophischen Gedanken, ist demnach nicht nur von der logischen Tätigkeit, sondern vom ganzen Menschen, auch seinem Charakter abhängig. Nicht weniger deutlich entreißt Schopenhauer das philosophische Denken dem reinen Intellekt, wenn er bezeugt: »Eine seltsame und unwürdige Definition der Philosophie, die aber sogar noch Kant gibt, ist diese, daß sie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen wäre . . . . Wahre Philosophie läßt sich nicht herausspinnen aus bloßen abstrakten Begriffen, sondern muß begründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere, als äußere . . Sie muß, so gut wie Kunst und Poesie, ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben: auch darf es dabei, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat,

---

1) Vgl. meinen Aufsatz »Plato als Vorläufer der Psychanalyse«, Internat. Zeitschr. f. Psychanalyse, VII (1921), 264 ff. Plato, Gastmahl Kap. 23.

doch nicht so kaltblütig hergehen, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel. Vielmehr hat Vauvenargues Recht, indem er sagt: »Les grandes pensées viennent du coeur« [1]. Und Friedrich Albert Lange, dessen kritische Kompetenz und philosophische Schärfe nie bestritten worden sind, sagt von der philosophischen Spekulation: »Das Individuum dichtet (hier) nach seiner eigenen Norm, und das Produkt dieser Dichtung gewinnt für die Gattung, beziehungsweise für die Nation und die Zeitgenossen nur insofern Bedeutung, als das Individuum, welches sie erzeugt, reich und normal begabt und in seiner Denkweise typisch, durch seine Geisteskraft zum Führer berufen ist. Die Begriffsdichtung der Spekulation ist jedoch noch keine völlig freie; sie strebt noch, wie die empirische Forschung, nach einheitlicher Darstellung des Gegebenen in seinem Zusammenhange, allein ihr fehlt der leitende Zwang der Prinzipien der Erfahrung« [2]. Wir formen nach Lange auch das philosophische Weltbild nach dem uns innewohnenden Ideal [3], ja wir tragen, wenn wir in der philosophischen Synthese das Weltall als Einheit erfassen, unser eigenes Wesen in das Objekt hinein [4], womit der Boden der strengen Wissenschaft verlassen ist. — Damit sind wenigstens sehr weite Gebiete des philosophischen Denkens wiederum der Domäne strenger

1) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Ausg. Grisebach, WW. V, 15.

2) F. A. Lange, Gesch. d. Materialismus, 3. Aufl. II, 540.

3) 541.

4) 544.

Sachlichkeit und Vernünftigkeit entrissen und nicht-intellektuellen psychischen Bedingungen unterworfen.

Auch Dilthey bezeugt: »Es liegen dem Philosophieren tiefste Bedürfnisse der menschlichen Natur zugrunde, von denen man nicht sagen kann, in welches Gebiet sie fallen .... Die Geschichte der Ideen aber hat die Punkte zu finden, wo diese dunklen Bewegungstriebe der menschlichen Vernunft sich klar ans Licht gerungen haben, und in allen Formen ihres Wirkens zu verfolgen. In diesen Anfängen des Philosophierens im menschlichen Gemüt liegen Religion und Philosophie noch ungeschieden, oder wenigstens nirgends ist man ihrem gemeinsamen Ursprung aus der menschlichen Geistesform so nah« [1]). Eine neue Kritik der Vernunft muß ausgehen: 1. Von den psychologischen Gesetzen und Antrieben, welchen Kunst, Religion und Wissenschaft gleichmäßig entspringen ... (38). Und dieses Zusammenwirken von Intellekt und Gemüt findet nicht etwa nur in der primitiven Philosophie statt! Im Gegenteil betont Dilthey sehr stark, daß die Lebenserfahrungen, die ein Mensch macht, durch kein Denken veränderlich seien [2]). »Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur in unserer psychischen Totalität geht sie hervor.« (Ebenda S. 15.) Aber auch die Metaphysik, welche die Weltanschauungen

1) Dilthey, Ethica. Mitteilungen a. d. Literaturarchive in Berlin, Neue Folge Nr. 10 (1915), S. 37 f.

2) Die Typen der Weltanschauung (in dem Sammelwerk: »Weltanschauung, Philosophie und Religion«, Verlag Reichl, Berlin, S. 9).

wissenschaftlich begründen will und Allgemeingültigkeit beansprucht, ist durch die religiöse Entwicklung vorbereitet und durch die Dichtung, wie durch die Lebensverfassung der Nationen nachweislich beeinflußt (S. 24). Die großen metaphysischen Genies drückten in ihren Systemen ihre persönliche Lebenserfahrung aus; diese aber ist eins mit ihrem Charakter (28). »Und wenn ihre Systeme selbstverständlich bedingt sind von der Lage der Begriffe, in der sie auftreten, so sind, historisch angesehen, ihre Begriffe doch nur Hilfsmittel für die Konstruktion und den Beweis ihrer Weltanschauung« (29). »So verstanden, ist jede echte Weltanschauung eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben selbst entsteht« (29). Dilthey wagt aber nicht weiterzugehen und das Bildungsgesetz der philosophischen Systembildung aufzusuchen (29). Immerhin stellt er fest: »Die Metaphysik sondert nur einzelne Seiten aus dem Lebenszusammenhang des Subjekts und projiziert sie als Weltzusammenhang in die Unermeßlichkeit« (50). Die Subjektivität, und zwar die geschichtlich zu einer ganz bestimmten Stellung zum Leben gelangte Subjektivität ist es, die entscheidet, ob ein Denker sich für den Naturalismus, den Idealismus der Freiheit oder den objektiven Idealismus entscheidet, und der Intellekt ist nur der Kanzler, der in seinem Philosophieren höheren Befehlen gehorcht.

Uebereinstimmend sagt Eduard Spranger: »Es gehört zum Wesen der Philosophie, daß sie wissenschaftlich sein will« (im eben angeführten Sammelband »Weltanschauung, Philos. und Rel.« S. 160), ferner: »Soviel ist nun gewiß, daß eine Totalansicht von strenger Objektivität noch nicht erreicht ist« (161). Bei der Analyse

jeder Philosophie müssen wir zwei Momente unterscheiden: das rein Wissenschaftliche und die gestaltende Persönlichkeit (162), und beides kann voneinander nicht gesondert werden. Aehnlich Erich Adickes, der sich als Agnostiker bekennt, weil auch in der Metaphysik subjektive Faktoren den Ausschlag geben (ebenda »Die Zukunft der Metaphysik» S. 222). Und ebenso urteilen viele moderne Denker.

Welch ein ungeheurer Kontrast der Beurteilungen des philosophischen Denkens! Auf der einen Seite die strengste Wissenschaftlichkeit und adäquate Sachlichkeit dieser Geistesarbeit, auf der andern Seite rücksichtslose Zertrümmerung dieses Ideals, Zerschmetterung des Anspruchs auf Objektivität, und wo wir die stärksten Intelligenzen der Menschheit ihre peinlichste Akribie aufbieten sahen, wollen uns einzelne jener Geistesriesen selber glauben machen, daß diese Schritte des Intellekts vom Gängelbande des durch Erlebnisse beeinflußten Herzens, des Willens, der zufälligen Charakterbeschaffenheit und Subjektivität des Philosophen geleitet seien! Die Kritik wendet sich gegen die kritischste aller Wissenschaften und erklärt sie für unfrei. Es ist die Kapitulation des auf seine Autonomie so stolzen Intellektes!

Allein wir müssen uns den Tatsachen, so unbequem sie uns liegen mögen, unterwerfen. Was ein Fichte, ein Schopenhauer, ein F. A. Lange, ein Dilthey und so viele andere gegen die strenge Wissenschaftlichkeit und für die relative Subjektivität des philosophischen Denkens vorbringen, ist sicher nicht aus der Luft gegriffen. Fichtes Wissenschaftslehre spiegelt mit voller Deutlichkeit die strenge, oft

starre Willensnatur ihres Urhebers, wie auch Eisler in seinem Philosophenlexikon rundweg anerkennt. Schelling, der kühne Romantiker, träufelt in das kühle Wasser seines gestrengen transzendentalen Idealismus immer mehr Wein aus den Rebbergen seines religiösen Glaubens und reicht das Getränk den totgeglaubten Gestalten der Lehre von der Seelenwanderung und dem Mysterienglauben, so daß sie in romantische und zugleich philosophische Gewänder gehüllt über die Erde zu schreiten beginnen. Aus dem System Schopenhauers redet sein vergrämtes, verbittertes Gemüt ebenso deutlich, wie aus Schleiermachers Philosophie seine in Herrnhuterischer Umgebung entfaltete Gefühlsseligkeit. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß das Absolute gar mancher Philosophen merkwürdig deutlich die Züge ihres Urhebers trägt, und ebenso die entsprechende praktische Philosophie den Charakter ihres Verkündigers spiegelt. Auch vom strengwissenschaftlichen Philosophen gilt Goethes Satz: »Wie Einer ist, so ist sein Gott«, und daran ändert nichts, wenn wir statt »sein Gott« einsetzen: »sein Absolutes«.

Die Konsequenz dieser Beurteilung ist, daß die strengste Philosophie so wenig rein wissenschaftlichen Charakter trägt, wie das philosophische Denken, das von vornherein auf Wissenschaftlichkeit verzichtet und sich vielleicht auf höhere Eingebung, vielleicht auf Intuition beruft. Die Schranke zwischen philosophischen Laien und Fachphilosophen gerät bedenklich ins Wanken, wenn sie nicht gar schon zusammengebrochen ist. Von der strengsten Wissenschaftlichkeit, die ihre Fundamente auf die tiefsten Ausgrabungen in der Natur des Geistes stellt, zu den nichtwissenschaftlichen Improvi-

sationen ist nur ein kleiner Schritt. Eine unangenehme Behauptung, die uns philosophisch Geschulte zunächst einfach abstößt!

Das Philosophieren ist daher, wir dürfen es mit voller Sicherheit behaupten und erwarten keinen Widerstand, mindestens teilweise eine Mischung von logischen und nichtlogischen, von intellektuellen und affektiven Funktionen. Damit wird die Frage nach der psychologischen Art des philosophischen Denkens sehr brennend. Wir wünschen zu wissen, wie weit der Intellekt sich in den Dienst der übrigen Funktionen stellen muß, wie weit aber auch der Intellekt mit kühler Objektivität sich lediglich dem Gegenstande anpaßt. Wir interessieren uns, wenn wir über einen normalen Kausalitätstrieb verfügen, für die psychologischen Prozesse und Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich die philosophische Gedankenbildung vollzieht. Und wenn unser psychologisches Denken sich nicht damit begnügt, durch enge Spalten die Wirklichkeit zu betrachten, sondern nach guten alten Traditionen das einzelne in seiner Verknüpfung mit dem Gesamtzusammenhang zu verstehen sucht, wird die psychologische Untersuchung notwendigerweise zu einer biologischen — das Wort in einem weiten, idealistischen Sinne verstanden.

II. Die Methode zur Untersuchung der psychischen Funktionen im philosophischen Denken.

Wie suchen wir nun die Gesetzmäßigkeiten zu erfassen, die bei der Bildung philosophischer Gedanken

zum Ausdruck kommen? Wie entdecken wir die konstanten Abhängigkeiten zwischen bestimmten seelischen Zuständen und entsprechenden philosophischen Ideen? Kurz gesagt: Wie gewinnen wir eine Psychologie des philosophischen Denkens?

Eine denkbare Methode bestünde darin, daß man ähnliche philosophische Gedankenzüge nebeneinander stellte und untersuchte, welche seelischen Verhältnisse ihre Urheber, mögen sie räumlich und zeitlich noch soweit getrennt sein und nichts voneinander wissen, gleicherweise besaßen. Man könnte z. B. die psychische Verfassung einer Anzahl von Pessimisten miteinander vergleichen und diejenigen Züge herausgreifen, die sie im Gegensatz zu Nichtpessimisten gemeinsam aufweisen. Man könnte neben den Schöpfern pessimistischer Lehren stark ergriffene Anhänger einer derartigen Prüfung unterziehen, sofern man überzeugt ist, daß eine gewisse besondere innere Verwandtschaft und nicht nur die Höhe der rein intellektuellen Kapazität zur Jüngerschaft führt. Es ließe sich bei dieser biographisch-vergleichenden Methode ohne Zweifel manches Interessante finden. Man könnte wohl bis zu einem gewissen Grade erkennen, wie Uebereinstimmung der Anlage und der Schicksale zu verwandten philosophischen Interessen und Ideen führen, und sicherlich ließen sich aus solchen Vergleichungen einzelne konstante Abfolgen gewinnen, aus denen man Hypothesen und weiterhin unter Umständen sogar Gesetze ableiten könnte.

Und doch leidet die Methode an erheblichen Mängeln. Ist es überhaupt möglich, genügendes Vergleichsmaterial aus den Bibliotheken herbeizuschleppen? Sind nicht manche Philosophen so singuläre Erscheinungen, daß

sie in entscheidenden Punkten unvergleichbar sind? Und wenn wir ihre Anhänger hinzunehmen, besteht nicht die Gefahr, daß wir neben übereinstimmenden psychischen Determinanten der Ideenbildung auch auf Scheinähnlichkeiten stoßen? »Si duo dicunt idem, non est idem! Sagen zwei dasselbe, so ist es doch nicht dasselbe.« Wenn ein kühner, großer Geist vom Uebermenschen redet, so ist es etwas ganz anderes, als wenn ein Schwächling sich diese Anschauung suggerieren läßt, obwohl sicher irgendeine gewisse Verwandtschaft da sein muß. Ferner ist auch die beste Biographie im höchsten Grade lückenhaft. Sie muß manches verschweigen, besonders innere Vorgänge, die der behandelte Philosoph niemand anvertraute. Und wer garantiert uns, daß wir bei der biographischen Fernbeobachtung gerade dasjenige erfahren, was die Richtung des philosophischen Denkens bestimmte?

Die Fernbeobachtung muß daher ohne Zweifel durch eine Nahbeobachtung ergänzt werden. Wer das philosophische Denken auf seine psychologischen Bedingungen untersuchen will, muß es am lebenden Menschen tun, ohne daß ihm darum die Fernbeobachtung versagt wird. Am Lebenden nur erhalten wir die tiefsten Einblicke, vorausgesetzt, daß er seine Anstrengungen mit denen des Psychologen vereinigt, um die tiefsten Determinanten seines Denkens aufzufinden. Dann werden wir die so gewonnenen Ergebnisse auf die Philosophiegeschichte anwenden und von ihr wichtige Gesichtspunkte für die Untersuchung des Lebenden gewinnen. So befruchten direkte und indirekte Beobachtung einander unaufhörlich.

Dabei ist uns völlig klar, daß uns eine Betrachtungs-

weise, die nur durch ein Schlüsselloch die Tatsachen betrachtet, nicht ausreicht. Vielmehr müssen wir, um ein befriedigendes Wissen vom psychologischen Aufbau des philosophischen Denkens zu erlangen, dieses in seinen weiten und tiefen Zusammenhängen untersuchen. Nach uralter Einsicht, die neuerdings von G. F. Lipps[1]) und William Stern[2]) besonders kräftig hervorgehoben wird, sind alle Teilentwicklungen einzelner Geistesfunktionen stets getragen von der persönlichen Gesamtentwicklung. Der Geist ist das Geschichtlichste der Geschichte und die Philosophie das Geistigste des Geistes; also muß sie als das Geschichtlichste behandelt werden. Nur eine Betrachtungsweise, die das Denken in seinen weitesten und tiefsten Zusammenhängen erfaßt, kann die gewünschte Einsicht in seinen psychologischen Werdegang vermitteln. Damit ist schon gesagt, daß mit atomisierenden Experimenten nichts anzufangen ist. Wie wenig auch ein scharfsinniger Mann mit solchen Versuchen ausrichtet, zeigt eindrucksvoll das religionspsychologische Hauptwerk Girgensohns, das nach riesigem Kraftaufwand über die Gesetze der Religionsbildung soviel wie gar nichts anzugeben vermag [3]). Mit tausenden von Querschnitten kommt man nicht ans Ziel. Ohne sie gänzlich verwerfen zu wollen, muß ich doch betonen, daß wenige kritisch einwandfreie Längsschnitte der philosophischen Entwicklung viel mehr Aufschluß gewähren. Denn

1) G. F. Lipps, Mythenbildung und Erkenntnis 1907, S. 302.

2) W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, Leipzig 1914, S. 20.

3) Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig 1921, 712 Seiten. Vgl. meinen Aufsatz: »Die Religionspsychologie am Scheidewege«. Imago, VIII. Jahrg., 3. Heft (1922).

was wir in erster Linie wissen müssen, sind die Entwicklungsgesetze. Allerdings müssen wir eine hinlängliche Anzahl von Entwicklungsgängen aufgedeckt haben, um Gesetze ableiten zu können, und zwar müssen es tief durchschaute Entwicklungsprozesse sein. Mit Analogien, die man z. B. aus der Betrachtung von Schulkindern verschiedener Altersstufen konstruiert hat, ist für unsern Zweck nichts anzufangen. Wir bedürfen der weit ausgreifenden und tief eindringenden Untersuchung lebender Menschen. Aus ihrer Vergleichung leiten wir allgemeine Annahmen ab, zunächst Hypothesen. Mit diesen treten wir an neue Fälle heran, die wir der allgemeinen Formel einzuordnen versuchen. Wir korrigieren die allgemeine Annahme aus der neuen Erfahrung, wenn es erforderlich ist, und so gelangen wir vom einzelnen zum allgemeinen und vom allgemeinen zum einzelnen, und nie darf die Wissenschaft versuchen, diesen Doppelstrom des Denkens zu stauen. Nie darf sie das Dogma der Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen. Ueber eine erstarrte Wissenschaft wälzen sich die Wellen der Geschichte und legen sie zu den toten Gedanken, deren mehr sind, als der lebenden.

Mein Vorschlag geht somit dahin, vom Studium des lebenden Philosophen aus die psychologischen Verhältnisse der übrigen Philosophen zu erforschen und dann umgekehrt aufzusuchen, wieweit uns die solchermaßen belehrte, historisch orientierte Psychologie hilft, das Denken der Lebenden zu verstehen. Dabei bin ich mir vollkommen bewußt, daß die meisten von Ihnen diesen Plan als aussichtslos, verwegen, dilettantisch ansehen werden. Die Einwände betreffen die Objekte: Gibt es denn so viele lebende philosophi-

sche Denker, daß ihre Vergleichung eine ausreichende Operationsbasis psychologischer Bearbeitung darbietet? Sie betreffen aber auch die Explorationsmethode selbst. Gibt es denn überhaupt eine wissenschaftliche Psychologie, die zeitlich und in bezug auf die seelische Struktur weit genug reicht, um die dynamischen Verhältnisse, die psychologischen Zusammenhänge im philosophischen Denken herauszuarbeiten?

Ich trete zunächst auf die zweite Frage ein und beantworte sie mit einem entschiedenen Ja. Freilich ist ja der Begriff der Wissenschaftlichkeit selber umstritten, und ich kann ihn hier nicht im Handumdrehen bereinigen. Allein mir genügt folgender Hinweis: Diejenige Psychologie, welche das einzelne psychische Phänomen bis in seine frühesten und tiefsten Determinanten untersucht, — es ist die psychanalytische — wird anerkannt von sämtlichen Psychologieprofessoren schweizerischer Nationalität. Die meisten schweizerischen Psychologieprofessoren üben die Psychanalyse sogar aktiv aus, z. B. Flournoy, Ed. Claparède und Pierre Bovet in Genf, P. Häberlin in Basel. Andere stehen ihr überaus freundlich gegenüber und anerkennen sie als höchst wertvolles Instrument wissenschaftlicher Forschung. So Reymond in Neuchâtel. Der einzige Professor der Religionspsychologie in der Schweiz, Maurice Neeser in Neuchâtel, ist Anhänger der durch Freud begründeten Tiefenpsychologie. In Zürich wird sie von den Psychiatern Prof. Bleuler und Maier zur Anwendung gebracht. Daß dabei verschiedene Nuancen zum Ausdruck kommen, liegt in der Natur der Sache, und glück-

licherweise sind die Vertreter der älteren Psychologie auch nicht in ein alleinseligmachendes psychologisches Dogma zusammengepfercht. Ich hoffe daher, im Kreise dieser auf Duldsamkeit und gegenseitige Lernbereitschaft gegründeten Gesellschaft auch bei Gegnern der Psychanalyse, die mir zur Lösung unseres Problemes unerläßlich scheinen, freundliches Gehör zu finden. Wer sich empörte, daß andere über die Psychologie des philosophischen Denkens anders forschen, als er selbst, würde zum Gegenstande selbst einen interessanten Beitrag liefern und über die affektiven Wurzeln seiner Philosophie eine kleine Beichte ablegen. Ich selbst werde allerdings die leidenschaftslose Sachlichkeit beibehalten, die für die Erkenntnis eines Tatsachenbestandes so große Vorteile gewährt.

Selbstverständlich muß ich voraussetzen, daß Sie die Psychanalyse kennen. Ich möchte daher nur einige Mißverständnisse flüchtig erwähnen. Die Psychanalyse will keine Psychologie sein, sondern nur eine psychologische Methode unter andern, und zwar geht sie namentlich auf die unbewußten Determinanten des seelischen Erlebens und Tuns aus. Sie will keineswegs das ganze Seelenleben aus unbewußten Prozessen ableiten. Sie betrachtet den Sexualtrieb nicht als den einen Grundtrieb des Menschen und will keineswegs das ganze Seelenleben aus ihm ableiten und erklären. Freud selbst gebraucht das Wort »Sexualität« in dem weiten Sinne, den das Wort »lieben« umspannt. Das psychanalytische Verfahren ruht durchaus nicht auf jener Assoziationspsychologie, die den Primat des Willens ablehnt und überhaupt den schöpferischen Charakter des Geistes leugnet. Sogar unter der Bewußtseinsschwelle weist

Freud Gestaltungsarbeit nach, und wenn jemand sich hierüber entsetzt, so darf ich vielleicht daran erinnern, daß ein Ernst Dürr, Ordinarius der Psychologie, Pädagogik und Philosophie, der aufs eifrigste für die Dispositionspsychologie eingetreten war, nach mehrwöchentlicher streng kritischer Arbeit mit mir zusammen seinen Standpunkt aufgab [1]) und wie drei andere ordentliche Professoren der Psychologie und ein Ordinarius der Philosophie, die ich in die Ausübung der Psychanalyse einzuführen die Ehre hatte, diese subliminale Transformationsarbeit als ebenso sonnenklar nachweisbar ansehen, wie zahlreiche andere Fachpsychologen, die mit mir zusammen Analyse trieben. Wer die analysierbaren Prozesse nicht gesehen hat, täte wohl besser, auf ein Urteil zu verzichten, als sich auf ein dogmatisches Urteil festzulegen.

Die Psychanalyse sucht die unterschwelligen Determinanten des seelischen Erlebens und Tuns auf, ohne irgend ein bestimmtes Triebgebiet zu bevorzugen, und hütet sich namentlich vor dem Irrtum, die Triebe im Sinne der vorherbartischen Vermögenspsychologie zu isolieren. Sie verzichtet niemals auf die Untersuchung der Bewußtseinsverhältnisse und geht daher stets mit der Bewußtseinsanalyse Hand in Hand. Es ist also völlig verkehrt, einen Widerspruch zwischen der Oberflächen- und der Tiefenpsychologie zu behaupten, es sei denn, daß die Bewußtseinspsychologie die unbewußten Prozesse a limine ins Land der Fabel verwiese. Sie verträgt sich auch ebenso gut, wie die Methoden der Experimentalspsychologie mit den verschiedensten ethischen oder religiösen Stand-

1) Vgl. meinen Aufsatz: »Ernst Dürrs Stellung zur Psychoanalyse« Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse, I. Jahrg., 18—24.

punkten. Ueber ihre praktische Bedeutung habe ich mich hier nicht auszusprechen.

Und nun ist es an der Zeit, die Untersuchungsobjekte anzugeben, die wir für unseren Gegenstand zur Verfügung haben. Längst ist man zur Analyse gesunder Menschen übergegangen, nachdem Freud sein Oeuvre an Neurotikern begonnen hatte. Allein recht selten besitzen gesunde Philosophen das nötige Interesse und die Opferwilligkeit, sich der zeitraubenden und Preisgabe der innersten Geheimnisse fordernden Analyse auszusetzen. Wenn man nun philosophierende Neurotiker oder Psychopathen untersucht, geht es an, von ihnen aus Schlüsse auf gesunde Philosophen zu ziehen? Ich bemerke, daß der Unterschied zwischen gesund und krank kein absoluter ist. Er ist sogar nicht einmal ein psychologischer, sondern ein biologischer und soziologischer. Wer in einem Volke oder Zeitalter als krank gilt, kann in anderen Kulturverhältnissen für gesund angesehen werden, und umgekehrt. Die Physiologie des Kranken hat der Physiologie des Gesunden gewaltige Dienste geleistet, und die Psychologie steht keineswegs auf so schwindelnden Höhen, daß sie vor pathopsychologischen Erkenntnissen sich verschließen dürfte. Uebrigens wer ist denn ganz normal? Welcher Körper wäre es? Man darf doch nicht »normal« und »gesund« verwechseln! Große Philosophen zeigen unzweifelhaft schwer pathologische Züge auf, wie wir noch zeigen werden. Manche unsrer Analysanden sind sicher nicht so pathologisch behaftet, wie einzelne Gestalten der Philosophiegeschichte. Und es wäre voreilig, zu sagen, die Philosophie eines Schopenhauer oder Nietzsche habe mit ihren Krankheitszügen nichts zu schaffen. Daß damit die Philosophie

selber keineswegs dem Odium der Krankhaftigkeit verfallen muß, daß gerade die Krankheit den Wirklichkeitssinn steigern kann, ist selbstverständlich. Genie ist nicht Wahnsinn, so oft dieser mit jenem gepaart ist. Genie ist vielmehr biologisch richtiger gesehen potenzierte Gesundheit. Wenn wir also an Kranken gewisse pathologische Züge sehen, die das Denken mitbedingen, und dieselben pathologischen Züge bei klassischen Philosophen wiederfinden, so ist damit über den Wahrheitsgehalt und die Würde ihrer philosophischen Ideen zunächst nicht das mindeste ausgemacht.

Zur Kontrolle kann man oft völlig gesunde Beobachtungspersonen zum Vergleiche herbeiziehen. Ich habe es wiederholt getan, werde mich aber hier der Mitteilung dieser Materialien enthalten.

III. Psychologische Untersuchung einzelner Formen von Introversionsphilosophie.

Es liegt uns nun ob, an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie Richtung und Inhalt des philosophischen Denkens durch die augenblickliche seelische Verfassung beeinflußt sein können. Ich beschränke mich auf eine innerlich zusammenhängende Gruppe von Ideen, die ich unter dem Namen der Introversionsphilosophie zusammenfasse.

Unter Introversion versteht man die Abkehr des Seelenlebens von der Außenwelt und das Sicheinschränken auf das Binnenleben der Seele. Sie sehen sogleich ein, daß es sich um eine geistige Strömung handelt, die der religiösen Mystik ähnlich ist, und wie diese niemals absolut vorkommt. Man kann sich niemals gänzlich

von der Außenwelt absperren, aber man kann mehr oder weniger diesem Verhalten nahe kommen. Die Mystik sucht sich von der Welt abzuschließen (»myein« heißt: die Augen schließen) und im Innern des Ich die wahre Wirklichkeit zu finden, der man sich allein hingibt. Aehnlich das introversive Philosophieren. Mit ihm hängen unter anderem folgende Züge zusammen, die ich beliebig herausgreife und einzeln zu besprechen gedenke: 1. Die Entwirklichung der Außenwelt. 2. Die Idee des Absoluten wird aus einer Selbstvergottung gewonnen. 3. Der wirklichkeitsfremde Formalismus des Denkens. 4. Der Pessimismus. 5. Wirklichkeits- und liebesferne Ethik. Es sei schon jetzt bemerkt, daß nicht mit jedem Grade der Introversion alle diese Züge verbunden zu sein brauchen.

1. Die Entwirklichung der Außenwelt.

Ich beginne mit der Untersuchung eines Jünglings, der nach der Lektüre philosophischer Schriften zu der felsenfesten Ueberzeugung kam, die Außenwelt existiere nicht, und der allen Einwänden zum Trotz an der Gewißheit festhielt, die Welt existiere allein in ihm [1]).

Es handelt sich um einen 24jährigen Jüngling, der in schwere Not und Krankheit geriet. Als Kind war er schwächlich und wurde daher stark verzärtelt. Die nervöse Mutter huldigte sehr engen religiösen und ethischen Ansichten, die sie etwas aufdringlich und unduldsam vertrat. Der Vater, ein geistig bedeutender Mann, war derselben Frömmigkeit ergeben, ohne jedoch das

---

1) Das Beispiel wurde teilweise verwendet in meinem Buche »Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen«, Verlag E. Bircher, Leipzig 1922, S. 117 ff.

Glaubensleben seiner Kinder beherrschen zu wollen. Dem Söhnchen wurde zu wenig Freiheit gewährt. Aus übertriebener Sorglichkeit hielt man es von Anstrengungen und Wagnissen auf Schritt und Tritt ab, so daß das Gefühl der körperlichen Minderwertigkeit und des Gefangenseins sich bleiern auf die Kindesseele legte.

Die seelische Lage, von welcher die übrigens ausgezeichneten Eltern keine Ahnung hatten, wird durch zwei Vorkommnisse aufgehellt: Mit 5—6 Jahren legte sich der Knabe, als er sich besonders unglücklich fühlte, mit ausgebreiteten Armen auf den Boden. Als man ihn fragte, warum er es tue, antwortete er, er sei Christus am Kreuz. Die unglückliche Stimmung war nicht nur durch die äußere Unfreiheit, sondern auch durch ein übrigens bald vorübergehendes Bettnässen hervorgerufen. Daß das Kind sich Christus angleicht, läßt auf starkes Leiden und Trostbedürfnis schließen.

Noch wichtiger ist ein Traum, der etwa vom sechsten Jahre an drei- bis viermal auftrat und auch später immer wieder aus dem Gedächtnis auftauchte. Er lautet: »Ich sehe vor mir ein Gitter an einer ganz bestimmten Stelle unseres Gartens neben einem Gebüsch.«

Ich kann hier den Leser einen Blick in die psychanalytische Schaffensweise tun lassen. Man läßt den Analysanden Stück für Stück des zu analysierenden Inhaltes scharf ansehen und kritiklos, sowie ohne Deutungsabsicht die zuströmenden Einfälle mitteilen, ohne irgend etwas zu verheimlichen. Was eingestellt wurde, setze ich in Klammern; was auf diese unmittelbar folgt, ist die Reaktion.

(Das Gitter.)

Es bildet einen rechten Winkel, in welchem ich eingeschlossen bin. In Wirklichkeit existiert ein derartiges schwarzbemaltes Gitter nicht, vielmehr nur ein viel niedrigeres.

(Die Stelle des Gartens.)

Dort pflegte meine Mutter zu sitzen, vor dem Gebüsch des Traumes.

(Die Mutter an jener Stelle.)

An jener Stelle redete ich mit meiner Mutter darüber, ob alle Kinder der von mir besuchten Schule bemittelt seien, was ich kurz vorher anderswo behauptet hatte. Die Mutter belehrte mich, ich sei im Irrtum, das und das Schulkind sei ganz arm.

(Nochmals dieselbe Stelle ansehen, Einfälle angeben.)

Hier zeigte ungefähr damals der Sohn unseres Kutschers meiner Mutter oder meinen Eltern künstlerische Entwürfe, die sehr gelobt wurden. — Dicht daneben bekam ich im Bad den Sonnenstich. Ich sehe noch, wie ich herausgenommen werde.

Das unwirklich hohe schwarze Gitter, das der kleine Träumer vor sich sah, spielt auf die schmerzlich empfundene Unfreiheit, die Stelle des Gartens auf die sie verursachende Mutter an. Derselbe Ort erinnert aber auch an die bevorzugte ökonomische Stellung, deren das Kind dort inne ward, an den im gleichen Garten aufgewachsenen, zu einem tüchtigen Menschen gediehenen Kutscherssohn und an die durch die Mutter geleistete Hilfe nach Erleiden des Sonnenstiches.

So läßt sich der Sinn des Traumes ungefähr folgendermaßen wiedergeben: »Ich befinde mich zwar in der Lage eines Gefangenen; allein ich bin reich, kann ein tüchtiger Mann

werden und genieße bei gefährlicher Krankheit treue Pflege.«

Diese Trostgedanken konnten jedoch über die Not der Unfreiheit nicht hinaushelfen. Die gestaute Sehnsucht nach Liebe und Freiheit führte auch hier zur Angst. An einem Nachbarhause befand sich ein harmloses Relief. Das Kind sah in diese Formen eine Hexe hinein, die unsinnige Angst verursachte. Wie immer, steckte aber auch hier hinter der Pein die Süßigkeit. Die Freude, sich selbst zu quälen, anders ausgedrückt die Lust, durch Zufügung von Qual sich zu ergötzen, trat immer deutlicher hervor, wie man es so oft bei vielduldenden Kindern sieht. Die Natur paßt sich so gut an das Leiden an, daß es zum Bedürfnis und zur Lustquelle wird. Gerne schwelgte das Kind in der Vorstellung, es werde auf alle möglichen Arten gepeinigt und einmal kniff es sich, wenn das Gedächtnis des jungen Mannes nicht lügt, sogar mit einer Zange. Besonders die Vorstellung, gefesselt zu werden, drängte sich unwiderstehlich auf und führte den Vierzehnjährigen sogar zur tätlichen Ausführung der Phantasie. Sofort aber ging der Knabe zur passiven Masturbation über. Er fesselte sich die Beine und erfuhr ein Pollution. Zu andernmalen ergötzte er sich (16 jährig) an der Phantasie, er werde zugleich mit einer weiblichen Person aufgehängt und mit Stichwunden gequält. Mit 19 Jahren nahm er diese Tagträume wieder auf. Es waren nun ältere Frauen (Muttersurrogate), die mit ihm zugleich gemartert wurden. In der Schule erschrak er, wenn er vom Lehrer aufgerufen wurde, und eine Stunde lang litt er an Schreibkrampf. Der Lehrer nannte ihn darum »nervös«, was ebenso richtig, wie nutzlos, ja suggestiv schädlich wirkend

war. Leider ging er dem Zustand seines Zöglings nicht auf den Grund und verhütete daher drohendes Unheil nicht.

Das Selbstgefühl litt Schaden. Auf dem Gymnasium herrschte jahrelang das Gefühl der Müdigkeit vor. Die Eltern und Aerzte behaupteten, die körperliche Schwäche bewirke diesen Zustand, der sicher nur aus seelischer Not stammte und durch Analyse hätte vertrieben werden können [1]). Hypochondrie griff um sich. Die Angst äußerte sich auf organischer Seite in Herzklopfen, das von den Eltern nun wieder benutzt wurde, um körperliche Minderwertigkeit zu verkünden und äußerste Schonung anzuempfehlen, was den Sohn fast zur Verzweiflung trieb. Doch sträubte er sich leidenschaftlich gegen diese gutgemeinten Erdrosselungsversuche.

Allmählich aber siegte der Gedanke, lebensunfähig zu sein, besonders, nachdem das Gebet im Kampf gegen die Onanie versagt hatte und dadurch der religiöse Glaube ins Wanken geraten war. Die enge Religiosität der Eltern wurde nach krampfhaften Bemühungen, sie festzuhalten, über Bord geworfen, allein trotzdem aus Rücksicht auf den befürchteten Gram der Eltern die Kirche regelmäßig besucht. Dabei wurde das von jeher schwache Gefühl gegen den Vater, dessen Güte und Gesinnungsadel vollauf gewürdigt wurden, immer kühler, und alle Selbstaufforderungen, ihn zu lieben, blieben fruchtlos. Der Mutter blieb noch bewußte Liebe zugewandt, dafür aber wird sie in den Träumen oft tot gewünscht, wie übrigens auch der Vater. Es war eine für den wohlgesinnten Jüngling überaus qualvolle Gemütslage.

1) Vgl. D. psychoanalyt. Methode S. 152 f.

Die Abfindung mit den Eltern mußte, wie wir hörten, eine neue religiöse Orientierung herbeiführen. Mit der Verleugnung der anerzogenen orthodox-pietistisch gefärbten Erlösungsfrömmigkeit, die von einem übermächtigen Sündhaftigkeitsgefühl ausging und im Glauben an die Wunder der jungfräulichen Geburt, leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt ihre Triumphe feierte, war es nicht getan. Vielmehr stellten sich Lebensüberdruß und Selbstmordgedanken ein. Der Kampf um den Sinn des Daseins wurde immer brennender. Mit 22 Jahren hielt er sich an den ethischen Gehalt des Christentums. Eine Aussprache mit dem Vater war dadurch verhindert, daß dieser erklärt hatte, es wäre der größte Schmerz für ihn und brächte ihn ins frühe Grab, wenn sein Sohn vom angestammten Glauben abfiele.

Der Konflikt wurde immer heftiger, zumal sich der junge Mann sagte, seine körperliche Schwäche verbiete ihm, jemals an Liebe und Ehe zu denken.

In dieser Zeit vollzog sich ein Umschwung des philosophischen Denkens. Ich beschreibe ihn mit den Worten des Jünglings selber. In dem 71 Seiten langen Memorial, in welchem sich der von schweren Suizidimpulsen gemarterte Jüngling an mich wandte, stehen folgende Sätze: »Ich machte (mit 22 Jahren) Erfahrungen, die mir wieder das Verständnis für das eigentlich Religiöse eröffneten, und die für meine religiöse Stellungnahme immer richtunggebend sein werden. Ich hatte mich ziemlich eifrig mit Plato beschäftigt, den ich von früher her etwas kannte, wodurch ich in meiner sowieso idealistischen Betrachtungsweise bestärkt wurde. Ich führte diese Gedankengänge weiter und kam schließlich zu extremem Solipsismus. Und dies nicht etwa nur durch theoretische

Schlußfolgerungen, sondern durch direkte Erfahrung. Plötzlich in der Nacht kam mir ein Erlebnis, und ich fühlte mich in den Zustand versetzt, der den ad absurdum geführten konsequent logischen Gedankengängen entspricht. Ich erkannte, wie alles, was wir in die Außenwelt versetzen, doch schließlich in uns selbst vorgeht; wie alle Eigenschaften der Dinge nur Produkte des eigenen Innern sind: wie selbst die Grundbegriffe, in denen wir leben, außer unserem eigenen Ich keinen realen Hintergrund haben (z. B. auch der Begriff »Wirklichkeit«). Die Relativität unseres ganzen Seins kam mir so zum eindringlichen Bewußtsein, und auf die verschiedensten Fragen fiel nun ein neues Licht. Der Tod z. B., den ich zwar gar nicht herbeiwünschte, erschien nun in keiner Weise als etwas Unangenehmes; die normale Wirklichkeit hatte als solche ihre Bedeutung verloren (die genauen diesbezüglichen Gedankengänge sind mir nicht mehr gegenwärtig).

Es handelte sich bei alldem nicht etwa nur um ein Denken, sondern um tiefstes Erleben. Ich fühlte natürlich, daß mein Zustand auf die Dauer nicht erträglich sei, und suchte ihn mit dem normalen Geisteszustand auszusöhnen. Ich sagte mir, daß den Objekten eben trotz meines Erlebnisses ein Eigenleben innewohnen müsse, und suchte mich durch Niederschreiben meiner Erfahrungen zu erleichtern. Ausgesprochen habe ich mich darüber niemandem, da ich kein Verständnis erwarten konnte.«

Aus dieser philosophischen Entwicklung heben wir einige bemerkenswerte Züge heraus. Der Leugnung aller Wirklichkeit geht voraus eine starke Introversion der Gefühle. Schon in den Kinderjahren erfolgte eine

Zurückziehung der Liebe von den etwas engherzigen Eltern, die keine Selbstbestimmung dulden zu dürfen glaubten. Die Liebesstauung führt, wie schon im neuen Testament mit so feiner Seelenkenntnis gesagt ist, zur Angst (1. Joh. 4, 18: »Angst ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe hat die Angst ausgetrieben. Wer sich ängstigt, der ist nicht vollkommen in der Liebe«). Hinzu kommt Angstbesetzung der Vorstellung des eigenen Körpers, die Hypochondrie, die aufs engste mit der Liebesstauung zusammenhängt und sich durch Erzeugung von Herzklopfen und andern Symptomen, die hier nicht erwähnt wurden, selbst zu steigern wußte. Denn die neuen Symptome schufen neue Angst. In den Rückzug der Liebe von den Eltern und in den Verlust der normalen physiologischen und moralischen Selbstbewertung wird die Religion hineingerissen, und so versinken allmählich alle Seinswerte. Zuerst erfolgen sehr starke Selbstmordimpulse, die sich jedoch am Widerstand des Gewissens brechen.

In dieser Zeit des Wertezerfalles sucht der Jüngling bei der Philosophie Erlösung aus seiner entsetzlichen Qual. Plato scheint zuerst die ersehnte Rettung darzubieten. Er bestärkt den der christlichen Weltanschauung verwandten Glauben an eine Idealwelt als die höchste Wirklichkeit. Allein dieser Glaube bricht zusammen, und zwar, wie unser Solipsist selber stark hervorhebt, »nicht nur durch theoretische Schlußfolgerungen«, sondern durch direkte Erfahrung, die plötzlich in einer Nacht über ihn kommt. Beachten Sie wohl: Zuerst ist die solipsistische Geistesverfassung da, und dann erst stellen sich die logischen Gedankengänge ein, die eine

theoretische Grundlage dieser »Stimmung« schaffen sollen. Diese Abfolge ist ähnlich, wie wenn zuerst eine religiöse Erfahrung sich durchsetzt und das Geistesleben als absolute Gewißheit erfaßt, und dann eine theoretische Substruktion, eine dogmatische Formel, gesucht wird. Man sieht klar, daß der Rückzug der Gefühle aus der Außenwelt zur Entwirklichung durch das Denken führt. Mit dem Glauben an den Wert geht der Glaube an das objektive Sein verloren. Von hier aus verstehen wir, daß Plato, der doch als erster Systematiker die sophistische Skepsis überwand und mit grandiosem Tiefblick eine objektive Realität schuf, mißbraucht wird, um den ganzen Kosmos in den Abgrund einer von Nichtigkeitsgefühlen zermarterten Seele zu schleudern. Nach kurzem Ringen zwischen der sich in sich selbst einwickelnden Seele und dem objektiven Idealismus wird dieser durch eine förmliche Erleuchtung zerstört, und nun muß der Intellekt das, was der Glaube kategorisch diktiert, zum Wissen erheben, indem er theoretische Gründe herbeischleppt. Die Vernunft leistet als Magd des Unglaubens Sklavendienst.

Ich wäre nun geneigt, die psychischen Vorgänge der philosophischen Inspiration und der nachfolgenden Rationalisierung näher zu beschreiben. Allein ich müßte sehr viel Analogien zu Hilfe ziehen, und dazu reicht die verfügbare Zeit nicht, und das Material, das wir aus der Feder unseres sich selbst ausgezeichnet beobachtenden Analysanden empfangen, ist zu lückenhaft. Einige Nachträge erhalten wir aus der Fortsetzung, die uns den Ausweg aus dem Solipsismus beschreibt:

»Nach einigen Wochen kam es während eines Kirchenkonzertes zur Lösung des Konfliktes. Die logisch unüberbrückbare Kluft zwischen Objekt und Subjekt überwand ich durch ein mystisches Gotterleben, in dem die frühere Trennung durch das Erleben eines einigenden Grundes aufgehoben wurde. Durch diese neue Wendung wurde mir wieder die normale Einstellung zur Wirklichkeit möglich. Den nun überwundenen Geisteszustand faßte ich nicht mehr als etwas Exzeptionelles auf (wie ich dies zuerst getan hatte); in den Geisteszuständen, die unter andern Umständen zu Bekehrungen, religiösen Erleuchtungen, Ekstasen führen, sah ich eine Parallele. Im übrigen weiß ich, daß dem bloßen Denken solche an der Grenze stehenden Erlebnisse immer absurd vorkommen werden, und daß die Vorbedingung zu einem richtigen Verständnis eine ähnliche Erfahrung ist. Von meinem neuen Gesichtspunkt aus verstund ich nun das eigentlich Religiöse am Christentum ganz anders, als früher. Ich kannte das tiefe Leben, das hinter den Symbolen wirkt, und von dem diese nur ein mangelhafter und relativer Ausdruck sind. In diesem Lichte erschien mir die Persönlichkeit Jesu viel gewaltiger und freier, als unter der üblichen kirchlichen Perspektive, die die wahrhaft erlösende, eigenes tiefstes Erleben ermöglichende neue Botschaft dazu mißbraucht, aus ihr einige starre Formeln zu zimmern, in denen der Mensch sich — gewissermaßen auf höhere Erlaubnis hin — zur sicheren Ruhe niederlegen kann, obwohl er sich so dem eigentlichen Wesen Christi diametral entgegensetzt . . . Christus ist nicht der Göttliche, der uns Schwache beruhigt, sondern als Starker will er auch uns zu wahrhaft Starken machen. Die Liebe (im weitesten Sinn) wurde

als Subjekt und Objekt verbindende metaphysische Kraft aufgefaßt. — Ich weiß natürlich, daß das direkte Erleben, welches einem nur höchst selten beschieden ist, auf diesem Gebiete noch nicht alles bedeutet, sondern daß dafür noch andere Ausdrucksformen gefunden werden müssen, die erst seine Eingliederung und Einwirkung auf unser Leben ermöglichen. Solche Formen könnte ich für meine Religiosität in christlichen Symbolen finden, doch . . . sind diese so abgegriffen und mißbraucht worden, daß ich mich gezwungen fühle, mich ihnen gegenüber sehr reserviert zu verhalten . . . Neben der Lösung des religiösen Konfliktes gelang mir durch die erwähnten Erfahrungen auch die Ueberwindung der durchaus pessimistischen Stimmung der vorangehenden Jahre. Ich fühlte mich sehr gekräftigt, und die Erinnerung an meine Jugendkonflikte drängte sich nicht mehr wie früher in niederdrückender Weise auf; sie war entweder ganz ausgelöscht, oder doch bis zur Unkenntlichkeit erblaßt.«

Beizufügen ist noch, daß Kleinheitsgefühle, die auch in häufigem Auslassen des Wörtleins »ich« in Briefen, sowie leisem Sprechen zum Ausdruck kamen, mit Größenideen abwechselten. In seinen Depressionen schwebte ihm, gewissermaßen als Symbol seines Zustandes, wie er sagt, eine Schlange vor, die sich in den Schwanz beißt. Wir werden auf diese Phantasie später zurückkommen.

Die Ueberwindung des Solipsismus ging also ebenfalls nicht durch philosophische Argumentation, sondern durch ein Erlebnis, und zwar eine musikalische Erhebung, vor sich. Vorher hatte neben dem erlebten Solipsismus eine gewissermaßen theoretische

Anerkennung der Umwelt der theoretischen Immanenzphilosophie die Wage gehalten; beide Theorien bestunden nebeneinander, wobei im philosophischen Denken die Entwirklichung, im praktischen die Anerkennung der Wirklichkeit überwog. Die dem Denken unüberbrückbare Kluft wird nun durch ein mystisches Gotterleben überwunden. In der Musik enthüllt sich eine dem Ich überlegene Wirklichkeit, denn das Gefühl wird von einer Größe erfaßt, deren Wirklichkeitscharakter dem bloßen Intellekt sicherlich sehr zweifelhaft gewesen wäre, dem Gefühl aber viel gewisser wird als alle Handgreiflichkeiten und ihre naturphilosophischen Niederschläge, die Moleküle, Atome, Elektronen und wie man jene Wirklichkeitsklötzchen oder Energien nennt. Das gefühlsbelastete Erlebnis führt aus dem Schlunde des kleinen Ich in die unendliche Welt der Mystik und ihrer allumfassenden Gottheit. Damit aber erlischt das philosophische Denken und übergibt sein hehres Amt, das die Lebensnot überwinden soll, der Religion, die sich nun ganz auf soteriologisches Denken wirft. Unser Kranker schleuderte die ganze Philosophie über Bord, wahrscheinlich für immer.

Auch in der Religion fand er keine dauernde Befriedigung. Es blieb das Minderwertigkeitsgefühl, obwohl äußere Erfolge nicht fehlten, und bei aller Arbeit störte der Gedanke, nichts zu taugen. Gegen Kameraden verhielt er sich dienstfertig, aber vornehm zurückhaltend, wiewohl er sich nach Freundschaft sehnte. Das Gefühl der Lebensunfähigkeit nahm überhand. Das Gedächtnis versagte immer häufiger. In beständiger Erregung und Verängstigung verkroch er sich nach seinem eigenen Ausdruck immer stärker in sich selbst und verlor

alle Aktivität. Die Schlaflosigkeit wurde immer lästiger. Beim Erwachen empfing ihn das beklemmende Gefühl, zu versinken, geistig überflutet zu werden, hängen zu bleiben. Er schreibt einmal: »Ich habe oft das Gefühl, als würden die Strahlen, die ich aussende, abgebogen und wieder auf das Zentrum (meines eigenen Ichs) zurückgerichtet. In meinen Depressionsstadien leide ich außerordentlich; ich glaube, diese Qualen nicht mehr länger aushalten zu können. Ich habe das Gefühl, einfach nicht mehr aus mir herauszukommen, trotz allem guten Willen und aller Anstrengung. Ich fürchte die geistige Stumpfheit, die aber immer mehr kommen wird, wenn es mir nicht gelingt, meine Gedanken aus ihrer Zirkelbewegung herauszubekommen. Entweder kann ich im Leben mitmachen — oder nicht; der mir von den Eltern aufgezwängte Zwischenzustand ist auf die Dauer unerträglich.«

Glücklicherweise lernte er die Psychanalyse kennen und wandte sich an mich. In seinem ersten Briefe schreibt er: »Wenn ich mich in den Depressionen selbst zerfleische und alles entwerte, wenn ich kein Ziel und keinen Ausweg mehr sehe und das Gefühl habe, versinken zu müssen, so könnte ich bei dem so eingeengten Horizont doch einmal etwas Ungeschicktes unternehmen, und dies möchte ich jetzt, da ich noch freier bin, verhüten. In der deprimierten Stimmung sehe ich meinen Zustand für außerordentlich selbstgefährlich an.«

Auf psychanalytischem Weg wurde der ausgezeichnet begabte lichthungrige Jüngling in etwa einem halben Jahre dauernd geheilt. Seine Arbeitsunlust und Unschlüssigkeit wichen konzentriertem Streben, die Liebe zu den Eltern behauptete sich bei aller Einsicht in ihre

Erziehungsmängel siegreich. Das Berufsstudium gewann stark an Interesse und fesselte stark. Die Wahl einer Lebensgefährtin wurde brennend. Der Ausweg aus den großen Seelennöten wurde fortan durch die Lösung praktischer Lebensaufgaben gesucht, doch blieb eine ethisch einwandfreie, ernste und doch fröhliche Lebensrichtung. Die Entwicklung des jungen Mannes ist noch lange nicht abgeschlossen.

Für das psychologische Verständnis des Vorganges, der aus dem Solipsismus herausführte, ist von Wichtigkeit, daß wiederum nicht logische Ueberlegungen aus der Notlage halfen. Wir hörten ja bereits, daß der Gedanke, die Objekte müssen ein Eigenleben haben, wirkungslos blieb. Er führte weder zu einem Salto mortale, wie ihn die Immanenzphilosophen so oft anwandten, um aus ihrer Zwickmühle zu entkommen, noch zu einer sicheren naiven Stellung gegenüber der Außenwelt. Ein Kirchenkonzert, also ein Gefühlserlebnis bringt die philosophischen Gründe, die als beweiskräftig gegolten hatten, zum Schweigen, damit aber auch die ganze Philosophie, die nur in eine unmögliche Sackgasse geführt hatte. Das Gefühl, das unmittelbare Erlebnis, hatte den philosophischen Gedanken die Richtung diktiert; jetzt stößt es sie einfach um, ohne sich um das logische Recht irgendwie zu kümmern. Die Religion, die dem unmittelbaren Eindruck und damit dem Gefühl eine ausdrückliche Ermächtigung zur Beantwortung von Seinsfragen einräumt, wird fortan mit der Aufgabe betraut, das Lebensrätsel und das Problem der Weltanschauung zu lösen, nachdem das philosophierende Denken sich in Sophismen verwickelt hatte. Daß aber auch das maßgebende religiöse Erlebnis, die mystische Erleuchtung im Kirchenkonzert

3 *

nicht als unvermittelte Offenbarung zu verstehen ist, sondern mit dem Introversionsprozeß zusammenhängt, wird niemand bestreiten. Wir kommen nachher darauf zu sprechen.

Vorher sei es gestattet, darauf hinzuweisen, daß ich den Prozeß der Entwirklichung der Außenwelt schon recht oft im Anschluß an Abstoßung der Gefühle von äußeren Objekten auftreten sah. Schon bei akuten Verdrängungen, die noch keineswegs einer Psychose zuzurechnen sind, tritt eine derartige Einwickelung auf, eine derartige Abschließung von der Umgebung, daß die äußere Objektivität ihre reale Existenz einbüßt. Bei Schizophrenen ist der Verlust des Wirklichkeitssinnes nicht selten anzutreffen. Solche Kranke glauben in einer Traumwelt zu leben. Ist die Krankheit noch weniger vorgerückt, so taucht dieser Gedanke nur zu gewissen Zeiten auf und wird bekämpft. Aber bei vorrückender Introversion versinkt die Außenwelt immer tiefer und für immer längere Zeit, bis sie endlich bei maximalen Graden gänzlich ausgeschaltet und ein Rapport mit ihr unmöglich ist, während dafür die Phantasiewelt als einzige Realität Geltung besitzt.

Es gibt eine Menge von Stufen der Entwirklichung, aber alle hängen mit dem Anprall der Liebe an der Außenwelt zusammen. Einzelne sehen die Welt dunkel oder undeutlich, schattenhaft, verwirrt, andere fühlen ihr Erkenntnisvermögen ins Wanken geraten und schaffen so eine Kluft zwischen Objektivität und Subjekt.

Auch psychologisch scharf blickende Dichter erkannten den Zusammenhang zwischen Entwirklichung und Liebe. In der herrlichen Novelle »Der Traum eines lächerlichen Menschen« schildert Dostojewsky

einen Mann, der mit den übrigen Menschen innerlich zerfallen war, an schwerer Selbstverachtung und Selbstmordwünschen litt und allmählich sah und fühlte, daß es außer ihm nichts gebe. Wieder kam der Solipsismus auf dem Gefühlswege. Zuerst trat im Introvertierten mit einem Male das Gefühl auf, es wäre ihm ganz einerlei, ob die Welt existiere, oder ob es nichts gebe. Allmählich sah und fühlte er mit seinem ganzen Wesen, daß es nichts außer ihm gab. Und jetzt hörte er plötzlich auf, sich über die Menschen zu ärgern; er bemerkte sie fast nicht mehr [1]). Der Zweck des Solipsismus, die Flucht aus den Qualen der Wirklichkeit, wird somit erreicht. Dabei hört das Denken auf, alle Probleme schwinden. Zur philosophischen Begründung des Solipsismus fehlt daher die psychologische Basis. Todeswünsche machen sich geltend (495).

Interessant ist der Sprung aus dem Kerker des Ichs: Die Grausamkeit gegen ein um Hilfe flehendes Mädchen, also eine Gefühlserschütterung löst einen Traum aus, in welchem der Leidende die Liebe als Wahrheit erkennt, worauf er dem Leben wiedergeschenkt wird (517). Dabei weiß Dostojewsky als feiner Seelenkenner sehr gut und bezeugt es ausdrücklich, daß der Wunsch es ist, der den Traum schafft (497). Es ist somit eine extratensive Seelenströmung, die die Gewißheit der Außenwelt wiederherstellt. Die Erzählung gipfelt in dem Satze, daß das Leben höher, als die Erkenntnis des Lebens sei. Aber ist nicht dieser Satz, der das philosophische Erkennen dem Werte nach dem Emotionalen unterordnet,

---

1) Dostojewsky, Aus dem Dunkel der Großstadt, 8. Novelle. Ausgabe von R. Piper, München, 1920, S. 488.

auch dem Inhalte nach ein Herzenserguß, obschon er selbst philosophische Erkenntnis sein will?

In vielen mir bekannten Fällen folgt der radikalen Entwirklichung der Außenwelt eine solche des Subjekts, und beide logischen Operationen ergeben sich aus dem Zusammenbruch des Willens zum Leben.

Die Entwirklichung ereignet sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch auf verschiedenen anderen Gebieten des höheren Geisteslebens, regelmäßig aber im Gefolge von starken Lebensstauungen. Dabei treffen wir die verschiedensten Entwirklichungsgrade.

Auch in der Malerei begegnet uns die Introversion, die im Solipsismus ihren logischen Ausdruck findet, nicht selten. Der vorhin besprochene Lebensüberdrüssige zeichnete in der Schlange, die sich in den Schwanz beißt, seine Einwickelung. Ein überraschend ähnliches Bild, ebenfalls von einem Lebensmüden gefertigt, veröffentlichte ich in meinem Büchlein »Ein neuer Zugang zum alten Evangelium« (Verlag Bertelsmann, Gütersloh): Es zeigt einen in sich geringelten Molch, der einen Stern in seinem Körper betrachtet. Ursprünglich lag ein totes Weib zwischen seinen Tatzen, denn der Maler hatte sein Verlangen nach dem andern Geschlecht abgetötet, ehe er in seiner Phantasie ganz introvertierte. Auch diese Skizze war durch eine innere Notwendigkeit hervorgetrieben worden, ohne ein Bewußtsein, daß es sich um eine Selbstdarstellung handle.

In einer Irrenanstalt sah ich eine Zeichnung, die den ewigen Juden darstellen sollte. Bezeichnenderweise ist Ahasver doppelt gezeichnet: Einmal als ausschreitender Mann, sodann im Leibe dieses Mannes zusammengekauert, wie ein Embryo, aber mit genau demselben

langbärtigen Gesicht. Das sehr charakteristische Bild besagt: Nach außen wandre ich unstet durchs Leben, im Innern aber bin ich ein von der Außenwelt wie ein Kind im Mutterleibe abgesperrter Mensch, der von seiner Umgebung keine Notiz nimmt.

Als Massenerscheinung treffen wir gemilderten Solipsismus in jenen Formen des Expressionismus, die keine erkennbaren Gegenstände ausdrücken und ausdrücklich nur Darstellungen der eigenen Seele sein wollen [1]). Alle Expressionisten, die ich zu untersuchen Gelegenheit hatte, waren mit den Menschen stark zerfallene Personen. Daß auch sie die Gegenständlichkeit nie ganz ausmerzen können, wird uns nicht wundern, denn auch bei extremer Introversion wird die Erinnerung an die Außenwelt ins Binnenleben mitgenommen. Auch pflegt der Expressionist im Leben viele soziale Beziehungen aufrecht zu erhalten, wiewohl ein guter Menschenkenner selbst da die starke Introversionstendenz deutlich erkennen wird. Eine sehr schöne Bestätigung findet meine Auffassung des Expressionismus durch einen Künstler, der mir brieflich mitteilt: »Im Zustande besonders starker psychischer Krankheit konnte ich nur noch an relativ stark expressionistischen Selbsterlösungswerken arbeiten, nicht mehr nach der Natur. Ein Porträt wäre mir ganz unmöglich zu malen gewesen. Seit die stärksten sexuellen Nöte weg sind, geht das eher wieder. Ja es gelingt mir wieder, eine Landschaft objektiv in ihrer sonnigen Schöpferklarheit zu malen. — Ich habe das Gefühl, daß ich auch wahr-

1) Vgl. Pfister, Der psycholog. und biolog. Untergrund des Expressionismus. Bircher, Bern u. Leipzig 1920.

haft expressionistische Bilder malen könnte; aber es kommt mir wie eine Sünde vor. Ein Fahrenlassen der Zügel! Ich kann Ihnen sagen, daß ich auch Mut und Kraft brauchte, die allgemeine Mode nicht mitzumachen. In diesem Sinne bin ich sehr gesund, ja »philiströs« (d. h. klassisch) geblieben . . . Da ich nun aber langsam gesunde, freue ich mich von Herzen über meinen Willen zum Klassischen, d. h. über den Willen, die alten Werte der Antike, des Rembrandt, Delacroix, Cézanne beizubehalten.«

Abraham zeigte, wie in der Dementia praecox, oder, wie man heute mit Bleuler zu sagen pflegt, in der Schizophrenie stets die Liebe zur Objektivität aufgehoben ist [1]). Am konsequentesten ist es der Fall bei ihrer katatonischen Form.

Allein Sie halten mir vielleicht entgegen: »Du redest vom Denken geistesgestörter Menschen! Du wirst doch hoffentlich das Denken klassischer Philosophen mit diesen pathologischen Geistesprodukten nicht auf eine Linie setzen?« — Gewiß tue ich es nicht! Allein die Frage wird sicher nicht abseits liegen, ob nicht vielleicht innerhalb des gesunden Seelenlebens Introversionen eintreten können, die auch für das theoretische Erkennen den Schwerpunkt von der Außenwelt ins Innenleben verlegen, und die auch das überlieferte Erbe an Ideen vermeintlich frei so bearbeiten, daß die Umwelt außer Betracht fällt. Oder wir können das Problem am andern Ende anpacken und fragen, ob bei jenen Denkern, die erkenntnistheoretisch die Außenwelt mehr oder

---

1) Abraham, Klinische Beiträge zur Psychoanalyse. Internat. psychoanalyt. Bibliothek, Wien, 1921, S. 23 ff.

weniger entwirklichen, eine affektive Introversion vorangegangen ist.

Von vornherein sei festgestellt, daß die absolute Entwirklichung in der Philosophiegeschichte nicht vorkommt, wohl aber starke Annäherungen an sie. So oft auch die Introversionsneigung bei Philosophen vorherrscht, nur äußerst selten führt sie zur Entwirklichung der Sinnenwelt. Descartes beginnt bei der Annahme, alles sei nur ein Traum, aber er bricht sich sehr energisch und mit Mitteln, die rein logisch anfechtbar sind, eine Bahn zur Anerkennung der äußeren Objektivität. Es läßt sich bei ihm sogar nachweisen, daß Gemütsbedürfnisse, besonders religiöse Gewißheiten, die Brücke zur Welterkenntnis bauen lassen. Das philosophische Denken muß der extraversiven Strömung gehorchen. Dasselbe sieht man bei Hume, Berkeley, Fichte, Schopenhauer; in dem Augenblicke, wo man sie in der solipsistischen Schlinge gefangen glaubt, entschlüpfen sie mit einem kühnen Seitensprung, dessen logische Rechtfertigung allerdings meistens mehr als zweifelhaft herauskommt.

Wirklicher Solipsismus ist in der Philosophiegeschichte nirgends anzutreffen. Dagegen begegnet uns in der Philosophie Buddhas eine Entwirklichung, die derjenigen unsrer Beobachtungsperson sehr nahe verwandt ist. Die Körperwelt entsteht aus dem Erkennen [1]). Aber anderseits setzt doch auch Buddha, genau wie unser Analysand, eine Wirklichkeit voraus. Allein viele faßten die widerspruchsvollen Aussagen so auf, als wäre Nichtsein die wahre Substanz der Dinge (a. a. O.

---

1) Oldenberg, Buddha, 6. Aufl. 253 ff.

289). Andere bestreiten es mit Oldenberg. Mir scheint ausgemacht, daß Buddha, wie der von uns untersuchte Philosoph, im Widerspruch stecken geblieben ist. Beide möchten augenscheinlich die Umwelt für nichtig erklären, beide bringen es dank dem gesunden Menschenverstand nicht fertig, die Negation durchzuführen, da sie, wie Schopenhauer, einsehen, daß dies eine Philosophie des Tollhauses wäre.

Die Uebereinstimmung geht noch ein Stück weiter. Buddha und unser Introvertierter erstreben nicht nur eine Entwirklichung der Objektivität, sondern auch eine Annihilierung des Subjekts. Beide suchen den absoluten Tod und das absolute Nichts. Sie sind in diesem Sinne Nihilisten.

Was die psychologischen Entstehungsverhältnisse anbetrifft, so ist es auch da unmöglich, die Kongruenz der Motive zu verkennen. Auch bei Buddha ist die Philosophie sekundär, die intuitive Erleuchtung primär. Voran gingen heftige Gefühlsstauungen: Gautama riß sich los von Weib und Kind, um das Gesetz der Erlösung vom Leiden zu finden. Der Vorgang ist auffallend ähnlich demjenigen bei unsrem Analysanden, der sich von Vater und Mutter innerlich trennte, wenn auch die Ursachen verschieden waren. Beide gehen auf Erlösung aus. Beide erleben eine Erleuchtung, die der Not ein Ende bereitet, beide strecken sehnsüchtig die Arme aus nach dem Abgrund des Nirwana. Beide suchen ihre Intuition philosophisch zu begründen, können aber die Entwirklichung des Objekts und Subjekts nicht folgerichtig durchführen. Der größte Unterschied ist der, daß Buddha mit genialem Widerspruch seine Entwirklichungstendenz als Lehre bejaht und als Predigt verneint; seine Theorie

von der Abtötung des Lebenswillens machte ihn eigentlich zum Einsiedler und verböte die Verkündigung. Unser Analysand ist konsequenter, indem er sein neues Wissen in sich verschließt. Dafür fällt er desto tiefer in die Neurose, während Buddha ihr dank seiner Inkonsequenz entgeht; diese Inkonsequenz aber geht ebenfalls von emotionalen Motiven aus, nämlich von einer ungeheuer starken extratensiven Liebe. Was in der philosophischen Ausprägung ein Widerspruch, ergibt sich bei der psychologischen Betrachtung als eine widerspruchslose und durchaus nicht seltene Doppelströmung des praktischen Verhaltens zur Außenwelt. Nur ist bei Buddha eine Polarisation eingetreten. Die bei jedem Menschen vorkommende doppelte Richtung des Strebens hat sich polarisiert, und zwischen beiden Extremen klafft eine öde Lücke.

2. *Das Absolute als Produkt einer Selbstvergottung.*

Wenn das Subjekt sich von der Außenwelt zurückzieht, so ist der Nihilismus nicht die notwendige Folge. Viel öfter führt der Rückzug des Gefühlslebens zu einer entsprechend stärkeren Gefühlsbetonung des Ich. Natürlich ist diese Selbstaufbauschung nur ein Ueberschreien des Minderwertigkeitsgefühls. Dieser Prozeß kann die Grenzen der empirischen Vorstellungswelt innehalten; dann entstehen Dünkel, Selbstüberhebung, Menschenverachtung, Strebertum, unter Umständen sogar Größenwahn, indem sich ein armer Schlucker als Kaiser, Feldherr usw. betrachtet. Oder es beginnt der von der Umwelt zurückgeschreckte Mensch religiöse oder philosophische Metaphysik zu treiben und wählt von den zahllosen ihm zukommenden transzendenten Vorstellungen diejenigen

aus, die seinem Größenanspruch am meisten zusagen. Sehr oft bildet er auch solche Vorstellungen auf eigene Faust oder malt ihm gegebene in der Richtung seines Größenanspruchs weiter aus.

Das Höchste, das Religion und Metaphysik kennen, ist die Idee Gottes oder des Absoluten. Ist's ein Wunder, daß der durch die Introversion und ihre Folgen Benachteiligte es versucht, sich möglichst nahe zu Gott emporzuschrauben, sich möglichst gottähnlich zu machen, oder Gott nach seinem eigenen Bilde zu schaffen?

Tatsächlich ist bei starker Introversion die Idee Gottes oder des Absoluten in rein psychologischer Hinsicht, abgesehen von ihrer weiteren Entfaltung nichts anderes, als eine Projektion des eigenen Ich ins Absolute. Ob man es gerne oder ungerne hört, der Projektionsvorgang ist so unendlich oft im täglichen Leben des Gesunden und Kranken anzutreffen, daß die Erhebung des Ich zum Absoluten nur einen Einzelfall innerhalb einer allbekannten und alltäglichen Funktionsgruppe darstellt.

Untersuchen wir diese Erscheinungen näher, so finden wir folgende Varietäten, die alle Introversion voraussetzen:

1. Das Absolute oder Gott wird einzig im Ich erkannt. Das Erkennen kann von einem Erleben, einem gefühlsmäßigen Intuieren ausgehen. So alle Mystik. Vgl. Tersteegens berühmte Verse:

> »Herr, nimm ein
> Mein Herz allein,
> Daß ich allem mich verschließe
> Und nur dich genieße!«

2. Die Idee des Absoluten kommt so zustande, daß das Ich verallgemeinert, sozusagen ins Absolute gesteigert wird. Fühlt man sich dann nachträglich als gering und schlechthin abhängig von diesem Absoluten, so hat man doch den Triumph, daß dieses unendlich erhabene Sein nach dem Bilde des eignen Ich geschaffen ist, so daß man doch irgendwie sich selbst in ihm verehrt. Der Ātman des Brahmanismus, das Tao des Lao-tse kam so zustande, und wenn wir Wundt rechtgeben, so müssen wir sogar den Substanzbegriff so ableiten. Es entsteht eine Homousie (Wesenseinheit), bei welcher ontologisch, dem Wesen nach, das Ich nach dem Bilde Gottes, psychologisch-begrifflich aber Gott nach dem Bilde des Ich geschaffen wurde. Statt Gott kann man auch sagen: Das Absolute.

3. Absolutes und Ich treten in ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Streng philosophisch ist diese Auffassung nicht vorhanden, wohl aber religiös, z. B. in den Versen des Angelus Silesius:

»Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.«

»Gott mag nicht ohne mich ein einzig Würmlein machen,
Erhalt ich's nicht mit ihm, so muß er stracks verkrachen.«

4. Der Mensch schafft das Absolute, und zwar durch sein Denken oder sakrales Handeln. Auch diese Auffassung wird nur von der religiösen, nicht von der philosophischen Mystik vertreten, z. B. vom Brahmanismus. Der Psychiater kennt diesen durch die indische Volksgemeinschaft gebilligten Vorgang als pathologische Einzelerscheinung, hervorgegangen aus dem sog. Glauben an die Allmacht der Gedanken.

Diesen Prozessen gilt es nun, unsere Aufmerksamkeit etwas mehr zuzuwenden. Die Entdeckung der einzigen Wirklichkeit im eigenen Ich sahen wir angedeutet im Bilde jenes Molchs, der eine Selbstdarstellung bedeutete (s. oben S. 38). Der Stern, der zum Molche gehört, soll die höhere Realität, das Göttliche, ausdrücken. Eine andere Darstellung bildlicher Art verdanke ich einem andern Künstler, der philosophische Gedanken visuell ausdrückte. Es handelt sich um einen Jüngling, der an hochgradigem Lebensüberdruß krankte. Stundenlang saß er vor einer Anstalt für unheilbar Geisteskranke und bebrütete seinen brennenden Wunsch, hier lebenslang versorgt zu werden, um seinen grandiosen Phantasien ungestört nachhängen zu können. Mit seinen Verwandten ist er zerfallen. Die Introversion hat mithin einen fast beängstigend hohen Grad erreicht.

In diesem Zustand zeichnet er ein Bild, das unterschrieben ist: »Der Wahnsinn«. Ein Mann mit begeisterten, aber auch irren Augen befindet sich hinter einem Vorhang. In gewaltiger Faust, die alles zusammendrücken kann, hält er die Fäden, die über den Vorhang laufen. Unter dem Kopf des Menschen, der so als Weltbeherrscher hingestellt werden soll und Gewalt hat, alles zu vernichten, stehen die Worte: »Ich weiß«[1]).

Der Introvertierte trennt sich also scharf von der umgebenden Wirklichkeit durch einen Vorhang. Dann aber will er sie doch in seiner Faust halten und die Rolle eines Gottes spielen. Ueberdies ist er der Wissende, der über sein Innenleben Bescheid weiß. Wir dürfen

1) Pfister, Die psychanalyt. Methode S. 343, Zum Kampf um die Psychanalyse (»Die Entstehung der künstlerischen Inspiration«) S. 129 ff.

noch etwas weiter gehen und sagen: Er weiß auch um seine Würde als Fürst dieser Welt. Die Selbstvergottung ist recht durchsichtig, und man erkennt auch leicht, wie der selbstgeschaffene Gott die Charakterzüge des haßerfüllten Dichterphilosophen trägt.

Bemerkenswerten Aufschluß über den psychologischen Hintergrund dieser Mystik verschaffen uns die Entstehungsverhältnisse. Der Künstler war von einem Homosexuellen, auf den als Kunstmäcen er große Hoffnungen gesetzt hatte, belästigt worden und beschloß, sich von ihm zu trennen. Die Zeichnung wurde ohne irgendwelchen Plan begonnen, Linie folgte auf Linie ohne einen Zielgedanken. Voraus ging ein Introversionschock, der die Hoffnung auf eine künstlerische Laufbahn mit Hilfe eines Wohltäters vernichtete. Sowie die Außenwelt abgeschnitten ist, wird im Unbewußten die paranoische Größenphantasie gebildet, in welcher man sich für den Verlust der Liebe zur Außenwelt entschädigt, indem man sich zum Gott und Herrscher macht, allerdings zu einem für Außenstehende unerträglichen Gott.

Lassen Sie uns nun prüfen, ob dieser Philosophie in symbolischen Bildern die eine oder andere Ausprägung spekulativer Philosophie verwandt ist! Es ist nicht schwierig, es nachzuweisen. Im Brahmanismus wird das Absolute in doppelter Weise bestimmt: Als Ātman und als Brahma. Der sichtbaren Welt, die zwar nicht bloßer Schein, aber doch Erscheinung ist, liegt zugrunde vor allem der Ātman [1]). Wie kommt dieser Begriff zustande? Ātman bedeutet eigentlich »Atem«, ferner das

1) Edv. Lehmann im Lehrbuch der Religionsgesch. von Chantepie de la Suassaye, 2. Aufl. II, 47.

»Selbst«. Oldenberg, wohl einer der genauesten Kenner der indischen Philosophie, bezeugt mit voller Klarheit: »Was der indische Denker im eignen Ich erkannt hat, überträgt sich ihm mit unwiderstehlicher Notwendigkeit auf die Außenwelt; für ihn spielen Mikrokosmus und Makrokosmus unablässig ineinander und weisen von hüben und drüben gleiche Gestaltungen bedeutungsvoll aufeinander hin« [1]). Mit andern Worten: Auch hier ist das Absolute die Projektion des Ich. Aber nicht nur das Ātman ist, wie ausdrücklich gesagt wird, das All [2]), genauer ausgedrückt, das wahre Wesen des All, sondern auch dem Brahma kommt diese Bedeutung zu, und beide strömen zur Identität zusammen (Oldenberg, 32). Wie aber entsteht die Vorstellung des »Brahma«? Es ist eigentlich die Potenz, die Hymnus, Spruch und Lied als Kraft der Heiligkeit innewohnt (29), also etwa die Gebetskraft. Dieses Brahma steht über allen Göttern, es ist die Macht, die Himmel und Erde zusammenhält (30), sodann das All selber [3]). Die Erlösung besteht darin, in allen Dingen das Ich zu erkennen. »Ich bin das All: Dies ist des Menschen Verehrungsformel.« »Tattvamasi« spricht man zueinander, »das bist du«. (Oldenberg, Buddha 33). »Wer also sieht, also denkt, also erkennt . . , der ist Selbstherr«; Oldenberg fügt hinzu: »Das quälende Gefühl der Begrenztheit schwindet, mystische Seligkeit leuchtet auf, namenlose Reichtümer fallen dem in den Schoß, dem sich Brahma enthüllt hat« (33). Wir verstehen diese Wonnen: Der Priester ist es ja, der

1) Oldenberg, Buddha, 6. Aufl. S. 27.

2) Oldenberg a. a. O. 28.

3) Oldenberg, Die indische Religion (Die Kultur der Gegenwart, 2. Aufl. Teil I, Abt. III, 69).

das Gebet, den Spruch und Hymnus zustande bringt. Er ruft das Brahma ins Dasein und steht damit noch über dem Brahma. Christliche Priester schaffen den Leib Christi, der mit Gott identifiziert wird, aus Brot, der Brahmane dagegen aus nichts. Es ist ein Größengefühl, das nicht mehr überboten werden kann.

Allein man könnte uns entgegenhalten, daß dieses philosophische Denken noch nicht die volle Höhe systematischer und wissenschaftlicher Erkenntnis erstiegen habe. Wenden wir uns daher einem philosophischen Klassiker zu, der dem Brahmanismus in manchen Stücken nahe kommt, Schopenhauer! Auch er zeigt typisch introversives Denken. »Die Welt ist meine Vorstellung.« Mit diesem Satze beginnt sein Hauptwerk. »Die Welt als Wille und Vorstellung« [1]). Von diesem Fundamente aus, das ausdrücklich mit dem indischen Denken in Verbindung gebracht wird (34), sucht Schopenhauer eine Objektivität, die auf sich selbst beruht. Das Ergebnis ist Ihnen bekannt: Im Bewußtsein unsrer selbst finden wir den Leib, im unmittelbaren Selbstbewußtsein den Willen, und zwar als das wahrhaft Wirkliche, die Substanz. Beide Betrachtungen unsrer selbst, die äußere, die mich als Leib erscheinen läßt, und die innere, die mich als Willen zu erkennen gibt, geben uns dieselbe Eine Realität. Von hier aus läßt sich eine Erkenntnis der Welt gewinnen: Das Universum ist der Makranthropos, und die Erkenntnis des eignen Wesens läßt uns das Wesen der Welt erkennen (W. a. W. u. V. I, 226). Und nun wird jene Metaphysik entwickelt, die uns wie ein Selbstporträt Schopenhauers anmutet, und von

1) Schopenhauer, WW., herausg. v. Grisebach, I, 33.

dem schon Zeller bemerkte: »Er überträgt alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System«[1]). Wir können beifügen: Er überträgt sie in sein Absolutes. Ich brauche nicht diesen gewaltigen Aufbau nachzubilden. Für unsere Zwecke genügt es, darauf hinzuweisen, wie sowohl der Anfang, die Erkenntnis der Welt vom Subjekte aus, wie die Krone des Systems, der kosmologische Pessimismus den Projektionsprozeß, aus dem diese ganze Philosophie hervorging, überaus deutlich spiegelt. Daher diese trostlos jämmerliche Welt, die durch und durch nichtswürdig ist und verdient, daß man sich von ihr gänzlich ablöse und allen Willen zum Leben verneine. Wir werden später auf diese Forderungen zurückkommen.

Für jetzt konstatieren wir nur: S c h o p e n h a u e r s c h a f f t d i e W e l t u n d d a s A b s o l u t e n a c h s e i n e m e i g e n e n B i l d e, d a r u m t r ä g t s i e s o a u f d r i n g l i c h d i e Z ü g e d e s g r ä m l i c h s t e n a l l e r P h i l o s o p h e n.

Aber läßt sich nun beweisen, daß nicht der objektiv forschende Intellekt, sondern die Affektivität, um Bleulers Ausdruck zu gebrauchen, die Resultate des Denkens vorschrieb? Nichts leichter, als dies! Wir können nachweisen, wie Schopenhauer durch seine äußeren Schicksale in eine Introversion getrieben wurde, die einerseits eine ausgedehnte Angstneurose, anderseits eine metaphysische Selbstvergottung zur Folge hatte. Wir wissen, wie der Knabe unter dem jähzornigen, verschlossenen und hartnäckigen Charakter seines Vaters litt, bei dem später der Wahnsinn offen ausbrach[2]), und der höchst-

1) Falckenberg, Gesch. d. neueren Philosophie 2. Aufl., 437.
2) Damm, A. Schopenhauer, S. 13.

wahrscheinlich suizidierte. Die Mutter heiratete ihren um 20 Jahre älteren Gatten ohne Liebe (22) und meinte damals, mit dem Leben abgeschlossen zu haben (23). Schon mit sechs Jahren litt Arthur unter tiefer Angst, weil er befürchtete, daß die spazieren gegangenen Eltern ihn für immer verlassen haben (29). Wir wissen heute mit unfehlbarer Sicherheit, daß diese Angst einem geheimen Wunsche entsprach. Wenn man die ganze Erziehung überblickt, wundert man sich gar nicht, daß Schopenhauer nach seinem eigenen Zeugnis schon mit ungefähr 18 Jahren , also lange vor der Bildung seines Systemes, bei sich einmal dachte: »Diese Welt sollte ein Gott gemacht haben? Nein, eher ein Teufel. — Ich hatte freilich schon viel in der Erziehung, durch die Härte meines Vaters, zu leiden gehabt« (48). Später überwogen die entsetzlichen, zum völligen Bruch führenden Konflikte mit der Mutter, die erotischen Irrungen, die Krankheit, die ihn zu immerwährenden Quecksilberkuren nötigte, usw. Mit 23 Jahren, als noch kein philosophisches System vorlag, sagt der Vieldulder zu Goethe: »Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken« (92). Jedermann weiß, wie er es verstund, sich überall Feinde zuzuziehen. Es wundert uns gar nicht, daß er von unzähligen Angstformen heimgesucht wurde und auch halluzinierte (185); ich nenne nur die Angst vor der Cholera (1849), die ihn in erster Linie veranlaßte, Frankfurt als Wohnstätte aufzusuchen, die Angst vor Feuersbrunst (190), die Angst beim Schellen an der Tür, es treffe ein Unglück ein (191), die allen feinfühlenden Personen zugetraute Angst vor jedem neuen Gesicht (192). Entstand nachts Lärm, so fuhr

4*

er vom Bett auf und griff nach Degen und Pistolen, die neben dem Bette hingen (192); seine Wertpapiere bewahrte er in alten Briefen und Notenheften aus Angst vor Dieben (Ebenda), die Spitzen und Köpfe seiner Tabakspfeifen verschloß er aus Angst vor Ansteckung (193), Wasser trinkt er in öffentlichen Lokalen nur aus einem mitgebrachten Lederbecher. (Ebenda.)

Dies alles hängt mit jener Introversion zusammen, die den noch nicht Dreißigjährigen zu der erschütternden Klage treibt: »Mein ganzes Leben lang habe ich mich schrecklich einsam gefühlt« (119), und die zunehmende Taubheit, die er gleich seinem Vater tragen mußte, verstärkte die Introversion.

Daß die vielen Aengste, der Menschenhaß und die Dysphorie auf demselben Baume wuchsen, wie die Metaphysik, kann niemand leugnen. Nur wird deshalb kein vernünftiger Mensch annehmen, aus der Introversion allein sei letztere zu erklären. Selbstverständlich haben die Inder, Descartes mit dem skeptischen Ausgangspunkt seines Denkens, Berkeley mit seiner Immanenzphilosophie, Kant mit seinem subjektiven Idealismus das ihrige beigetragen. Aber daß Schopenhauer sich an sie anlehnte, anstatt ein neues System zu bauen, daß er ihre Gedanken zu einer philosophischen Rechtfertigung seines schon vorher herrschenden Pessimismus ausspann, hängt mit der Abschreckung seiner Liebe durch die Eltern und mit der durch sie bewirkten kolossalen Introversion zusammen. Der typisch extravertierte Herbart, dessen Philosophie damals (seit 1806 und 1813) ihre Schwingen reckte, mußte ihn gänzlich kalt lassen.

Sollte nun Schopenhauer eine Ausnahme bilden?

Nach unsrer Verabredung wende ich mich einem andern Denker zu, der als Mystiker anerkannt ist: Johann Gottlieb Fichte. Auch sein System muß ich als bekannt voraussetzen. Worauf es hier ankommt, ist zunächst der reine Apriorismus, der die ganze Kosmologie aus dem Ichbewußtsein ableitet. Von seinem Vorläufer Kant trennt er sich, weil dieser ein Ding an sich, also außerhalb des Ich anerkennt. Das einzig schlechthin Gesetzte ist das Ich. Dieses setzt sich entgegen ein Nicht-Ich. Aus beiden Sätzen ergibt sich die Grundlage der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre. Wie ist es dabei möglich, dem Solipsismus zu entrinnen? Fichte kommt auf den Ausweg: Das Ich (das man doch sicherlich als Erfahrungsich verstehen müßte) sei als absolutes Ich zu denken. »Es ist die Ichheit, die allen gemeine Vernunft, die allem Denken zugrunde liegt« [1]), tatsächlich die Substanz, die den ganzen Umkreis aller Realitäten umfaßt [2]). So weitet sich der Begriff des Ichs vom Individuellen zum Kosmischen aus.

Es verdient bemerkt zu werden, wie Fichte zu seiner Idee vom absoluten Ich kam. Es geschah nämlich im Winter 1792 auf 93, als er am warmen Winterofen stand. Da wurde er, wie er später erzählt, plötzlich von diesem Gedanken ergriffen, der seine ganze Lebensarbeit bestimmte [3]). Also wieder eine plötzliche Erleuchtung, wie wir sie schon öfter bei unseren Beobachtungspersonen antrafen! Fichte fühlt sich nicht als der, welcher den Gedanken schafft, sondern als der, welcher von ihm

1) Ueberweg, Grundriß der Gesch. d. Philosophie, 7. Aufl. III, 311.

2) J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Leipzig 1794, S. 76.

3) Medicus, Fichte S. 49.

ergriffen wird. Erinnert es nicht lebhaft an die Erlebnisse religiöser Propheten, die sich von einer höheren Wirklichkeit erfaßt fühlen? In allen ähnlichen Fällen, die ich psychologisch zu untersuchen Gelegenheit hatte, lag ein Durchbruch unbewußter Inhalte vor.

Aber in der Art und Weise, wie nun dieses absolute Ich geschildert wird, spiegelt sich des genauesten der Charakter des großen Denkers, der einerseits nach allgemeinem Zeugnis einen ungeheuer starken, aber von außen schwer zu beeinflussenden Tätigkeitsdrang, anderseits aber eine starke Vorliebe für logische Schematismen besaß. Beides aber, der Drang, alles aus sich selbst heraus zu gestalten, aus der Quelle des eigenen Ichs hervorzubringen, und der logische Schematismus, in dem es geschieht, ist es nicht just dasjenige, was Fichtes Substanz-Ich auszeichnet?

Schon die Benennung des absoluten Ichs weist auf den uns bekannten Projektionsvorgang hin, den wir bei den Indern und Schopenhauer antrafen. Man kann die Aufbauschung des Ich vom bloßen Erkenntnissubjekt zum Absoluten deutlich verfolgen. Psychologisch, wenn auch nicht der logischen Konstruktion nach, haben wir es bei Fichte mit einer Selbstvergottung zu tun. Wir könnten daher Fichtes bekannten Satz noch etwas zuspitzen und auf ihn selbst anwenden: »Was für eine Idee des Absoluten man b i l d e, das hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.« Wir könnten hinzufügen, daß es sich um eine Selbstprojizierung handle, so daß leicht verständlich ist, daß das Absolute eines Philosophen seinem geistigen Urheber und Vater so genau gleicht.

Wir fragen uns nun, ob auch diese Mystik aus einer Introversionstendenz erwuchs. Sicher war bei Fichte

die Introversionstendenz sehr stark. Sein Sohn erzählt uns: »Der Kleine war selten bei den Spielen, an denen seine lebhafteren Geschwister Freude hatten. Dagegen liebte er es, allein seinem stillen Treiben nachzuhängen, und man sah ihn oft einsam auf dem Felde verweilen, den Blick unverwandt in die Ferne richtend. So stand er nicht selten stundenlang, wohl bis nach Untergang der Sonne, wo dann der Schäfer ... ihn aus seinem Halbtraume aufweckte und nach Hause geleitete«[1]. Da er ein ihm liebes Buch, das ihn vom Lernen ablenkt, fortwirft, wird er vom Vater ungewöhnlich hart bestraft (9). Acht- bis neunjährig wird er aus dem Elternhause gerissen und leidet beim Freiherrn von Miltitz an tiefer Traurigkeit und starkem Heimweh (7), bis er in einem Pfarrhause liebevolle Aufnahme findet. Aber mit dreizehn Jahren wird er in die klosterähnliche, unglaublich engherzige Fürstenschule zu Meißen aufgenommen, wo er in freud- und liebloser Umgebung, oft mißhandelt, schreckliche Jahre zubringt, innerlich völlig einsam (19), bis er seinen mißglückten Fluchtversuch unternimmt (20).

Nehmen wir hinzu die Entbehrungen und Erniedrigungen der Studentenzeit, sowie die Charaktereigenschaften der Mannesjahre, so erhalten wir die Gewißheit, daß Fichte in recht hohem Grade introvertierte.

Aber warum gelangt er denn nicht, wie Schopenhauer, zur Philosophie des Nirwana? Der Grund liegt ohne Zweifel darin, daß bei Fichte eine starke Extraversionstendenz sich zu behaupten wußte. Ueber die Beziehung zur Mutter ist weder in der Biographie des jüngeren

---

1) J. H. Fichte, J. G. Fichtes Leben, 1830, I, S. 7.

Fichte, noch bei Medicus Näheres zu erfahren. Dagegen wissen wir, daß die wackere Pfarrfrau von Niederau dem 9—13jährigen Knaben sehr lieb war, und daß er später seine Gattin, Johanna Rahn, überaus innig liebte. Wir erinnern uns, daß immer eine zentripetale und zentrifugale Tendenz sich im Menschengeiste regen, nur daß die eine oder andere stark überwiegen kann.

Bei Fichte herrscht in jungen Jahren die Introversionstendenz vor, später kommt es zu einer sehr innigen Beziehung auf Familie und Volk. So beginnt sein System bei starker Abschließung gegen die Realität, findet dann aber, und zwar deutlich unter dem Einfluß der Liebe, den Zugang zum wirklichen Leben und seinen Aufgaben. Es ist sehr bezeichnend, daß in Fichtes Philosophie die Liebe ausdrücklich und in zentraler Stellung anerkannt wird. Am deutlichsten tritt es hervor in der Religionsphilosophie. In der helfenden, die Menschen veredelnden Liebe findet der Mensch die wahre Seligkeit [1]).

K a n t zeigt bei weitem nicht so starke Neigung zur Introversion, wie Fichte, wenn auch manche Züge eine außergewöhnlich starke Strömung nach innen verraten. Darum geht er lange nicht soweit in der Richtung des Solipsismus, wie Fichte es tut, und projiziert sich selbst lange nicht so bestimmt ins Absolute, wie dieser. Auf der anderen Seite aber treibt Kant bei weitem keine so intensive Liebe zu andern auf, wie Fichte; darum muß er in seiner praktischen Philosophie die Liebe ausschalten, während Fichte ihr einen Ehrenplatz anweist. Fichte ist die stärker polarisierte Natur.

---

1) Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphil. II, 78.

Wir müßten nun in der Philosophiegeschichte weiter untersuchen, ob die Immanenzsysteme Ausdruck einer vorangehenden überwiegenden Introversion seien. Wir würden uns zu lange auf einen Punkt festlegen, wenn wir es jetzt unternehmen würden.

Es läßt sich aber auch zur Kontrolle zeigen, daß andere Gestaltungen der Philosophie regelmäßig auf andere Gemütsverfassungen als ihren Ursprungsort zurückweisen. Lassen Sie mich nur ein paar Beispiele geben: Der typische Vertreter überwiegender Extraversion ist Schleiermacher. Keiner hat seit Plato die Psychologie der Liebe so fein und tief durchforscht, wie er, weil keiner so sehr Gefühlsnatur war. In seiner Religionsphilosophie tritt es stark hervor. Er ist bekanntlich der Erste, der das Gefühl zum religiösen Organ erklärte. Allein hier beschäftigt uns nur der Projektionsprozeß, der zum Absoluten führt. Wie ganz anders ist er doch, als bei den Introversionsphilosophen! Da ist nichts mehr von reinem Apriorismus, nichts mehr von einem Herausspinnen des Absoluten aus dem eignen Ich! In genauem Gegensatz dazu fordert Schleiermacher, daß die Deduktion immer nur in Beziehung auf die Resultate des induktiven Denkens ausgeführt werde (Dialektik, Ausgew. Werke, Leipzig 1910, Bd. III, 34 f.). Raum und Zeit sind nicht mehr nur Anschauungsformen, sondern »die Art und Weise zu sein der Dinge selbst«. Den transzendentalen Grund oder das Absolute kann man nicht im Denken haben, weil da das Sein der Dinge in uns gesetzt ist auf unsre Weise, und im Wollen setzen wir unser Sein in die Dinge auf unsre Weise, also können wir das Absolute nur erfassen im unmittelbaren Selbstbewußtsein oder Ge-

fühl (70 f.). Hier aber haben wir es als religiöses Erleben im allgemeinen oder schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl (72).

Der Gegensatz zur Introversionsmetaphysik springt in die Augen: Dort eine maximale Steigerung des Ichs zum Absoluten, hier eine maximale Verkleinerung des Ichs bis zur schlechthinigen Abhängigkeit. Dort Gott nur in der Idee, bei Schleiermacher »ein Wissen über Gott, das wir haben mit und in unsrem Wissen über die Dinge« (76). »Die Welt ist nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt« (85). Ueberall bemerkt man, wie der große Schöpfer der modernen Theologie nicht durch Absperrung von der Außenwelt und Selbsterhöhung, sondern umgekehrt durch liebende Hingabe an die äußere Welt das Absolute zu erfassen trachtet.

Auch hier besteht offenbar ein tiefer Zusammenhang zwischen der Gefühlsnatur des Philosophen, seiner Weltoffenheit und Liebe zur Umwelt einerseits und seiner Metaphysik andererseits.

Der Primat des Affektiven für die Ergebnisse des philosophischen Denkens zeigt sich auch sehr schön in den naturalistischen Systemen. Dilthey hat meines Wissens zum ersten Male darauf hingewiesen, wie in der Lebensphilosophie der Weltleute des 18. Jahrhunderts ihr Genußleben uns entgegentrete [1]). »Ihr Streitruf«, sagt er, »ist Emanzipation des Fleisches . . Wenn diese Lebensverfassung Philosophie wird, so entsteht der Naturalismus« (32). »Die Struktur des Naturalismus ist von Demokritos zu Hobbes und von ihm bis zum »System der Natur« gleichmäßig: Sensualismus

1) Dilthey, Die Typen der Weltanschauung a. a. O., S. 31.

als Erkenntnistheorie, Materialismus als Metaphysik und ein zweiseitiges praktisches Verhalten — der Wille zum Genuß und die Aussöhnung mit dem übermächtigen und einseitigen und fremden Weltlauf durch die Unterwerfung unter denselben in der Betrachtung« (32).

Ferenczi hat diesen egofugalen Typus vom Standpunkt des Psychopathologen aus beschrieben, selbstverständlich ohne damit die zugehörigen Philosophen mit Kranken auf eine Linie setzen zu wollen. Die Paranoiker, sagt er, neigen dazu, ihre unlustvollen Seelenvorgänge als Einwirkungen der Außenwelt zu fühlen, während Neurotiker umgekehrt Vorgänge der Außenwelt als ihre eigenen spüren, und dieser Unterschied zeigt sich auch in einzelnen einander entgegengesetzten philosophischen Systemen, von denen Ferenczi den Solipsismus und den Materialismus nennt[1].

Ich habe namentlich e i n e n philosophisch gebildeten Mann kennen gelernt, dessen Gedankengänge ganz in Schleiermachers Richtung gingen, nachdem er zuvor eine ähnliche Gemütsverfassung wie jener erlangt hatte.

Auch S k e p s i s u n d A g n o s t i z i s m u s können sichtlich durch die Affektivität erzeugt sein. Es schwebt mir da ein Analysand vor, den seine innere Zerklüftung von einem Beruf zum andern trieb, und der nirgends Befriedigung fand. Es handelt sich um einen stark gehemmten Mann, der außer zahlreichen Aengsten eine stereotype Halluzination produzierte: Einen Schädel, der sich mit voller Sicherheit als derjenige des Vaters erkennen ließ. Der Mann litt an einer sog. H a m l e t-b i n d u n g: Liebe und Haß zu den Eltern hemmten

1) Ferenczi, Philosophie und Psychoanalyse, Imago, I, 520 f.

einander gegenseitig und ließen ihn an kein Ziel gelangen. In der Philosophie mußte diese Bindung zum absoluten Agnostizismus führen. (Vgl. m. Buch »Die Liebe des Kindes u. i. Fehlentw.« 251—258.)

Es wären noch manche Beispiele aus Beobachtung und Geschichte anzuführen. Aber es liegt uns ob, noch andere Merkmale starker Introversion im philosophischen Denken zu besprechen. Konstatieren wir also nur zum Schlusse dieses Abschnittes, daß wir bei denjenigen Philosophen, bei denen wir Stichproben anstellten, die Selbsterhöhung zum Absoluten als Wirkung affektiver Introversion auftreten sahen. Wilhelm Busch hat diesen Sachverhalt psychologisch kostbar beschrieben in seinem Gedichte »Ein Maulwurf«:

»Die laute Welt und ihr Ergötzen,
Als eine störende Erscheinung,
vermag der Weise nicht zu schätzen.

Ein Maulwurf war der gleichen Meinung.
Er fand am Lärm kein Wohlgefallen,
Zog sich zurück in kühle Hallen
Und ging daselbst in seinem Fach
Stillfleißig den Geschäften nach.

Zwar sehen konnt' er da kein Bissel,
Indessen sein getreuer Rüssel,
Ein Nervensitz voll Zartgefühl,
Führt sicher zum gewünschten Ziel . . . .

Wohl ist er stattlich von Person
Und kleidet sich wie ein Baron,
Nur schad, ihn und sein Sommerkleid
Sah niemand in der Dunkelheit.

So trieb ihn denn der Höhensinn,
Von unten her nach oben hin.
Zehn Zoll hoch, oder gar noch mehr,
Zu seines Namens Ruhm und Ehr

Gewölbte Tempel zu entwerfen,
Und denen draußen einzuschärfen,
Daß innerhalb noch einer wohne,
Der etwas kann, was nicht so ohne . . .« [1])

Da haben Sie den Rückzug von der Realität, das sich Verkriechen und Absperren gegenüber der Außenwelt, das paranoische Streben, zu seines Namens Ehre einen Tempel zu errichten, kurz alle die Introversionswirkungen, die wir an derartigen weltabgewandten Weisen wahrnahmen.

Daß aber auch das entgegengesetzte, optimistische Weltbild aus Gemütsregungen, besonders Liebesvorgängen, hervorgehen kann, deutet Busch, dessen Lebensphilosophie man nicht verächtlich einschätzen darf, in folgenden Versen an:

»Höchste Instanz.

Was er liebt, ist keinem fraglich;
Triumphierend und behaglich
Nimmt es seine Seele ein
Und befiehlt: So soll es sein.

Suche nie, wo dies geschehen,
Widersprechend vorzugehen,
Sintemalen im Gemüt
Schon die höchste Macht entschied.

Ungestört in ihren Lauben
Laß' die Liebe, laß' den Glauben,
Der, wenn man es recht ermißt,
Auch nur lauter Liebe ist« [2]).

---

1) W. Busch, Ein Maulwurf. Zu guter Letzt, 1908, S. 130.
2) Busch, Zu guter Letzt, S. 81.

Unser Ergebnis läßt sich somit in die Worte fassen: D a s A b s o l u t e m a n c h e r P h i l o s o p h e n t r ä g t s o d e u t l i c h e i n z e l n e C h a r a k t e r z ü g e s e i n e s g e i s t i g e n S c h ö p f e r s, d a ß e s s i c h a l s P r o d u k t e i n e r S e l b s t v e r g o t t u n g h e r a u s s t e l l t. Ueber den psychologischen Prozeß dieser Selbstprojektion ins Absolute werden wir uns später aussprechen. Hier sei nur noch daran erinnert, daß bereits Nietzsche den Sachverhalt (leider allzu materialistisch gefärbt und den Rahmen der Psychologie überspringend) aussprach. »Die unbewußte Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, — und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im großen gerechnet, Philosophie bisher nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen ist . . . Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem Wert des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen, und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem Historiker und Psychologen um so wertvollere Winke als Symptome, wie gesagt des Leibes, seines Geratens und Mißratens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende. Ich erwarte noch immer, daß ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes . . . . einmal den Mut haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu

bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um »Wahrheit«, sondern um etwas ganz anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben . . .« [1]).

3. Der wirklichkeitsfremde Formalismus.

Die Selbstvergottung ist nicht der einzige Ausweg, den das von der Außenwelt abgesperrte philosophische Denken einschlägt. Ein anderer ist ein Formalismus, der sich auf beliebigen Gebieten, vielleicht in der Erkenntnistheorie, vielleicht in der Ethik oder sonstwo äußert. Man schwelgt in Abstraktionen, die der Wirklichkeit so fremd als möglich sind, entwirft Schemata, in denen die Vorliebe für einzelne Zahlen hartnäckig und eigensinnig durchgeführt wird, so gekünstelt und unwahrscheinlich die Sache herauskommt, man verliert sich in Haarspaltereien, die für das Leben nichts eintragen und den wirklichkeitsgerechten Denker teils anekeln, teils erheitern.

Die psychologische Genese dieses wirklichkeitsfernen Formalismus konnte ich bei einem philosophisch gebildeten Jüngling in monatelanger Arbeit feststellen [2]). Schon als Knabe wurde er durch Erziehungsfehler in übermäßige Verschlossenheit gedrängt. Auch die Phantasien des Kindes verrieten die Abgesperrtheit von

---

1) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede, Taschenausgabe, Bd. 6, 32 f.

2) Vgl. Pfister, Das Kinderspiel als Frühsymptom krankhafter Entw., zugleich ein Beitrag zur Wissenschaftspsychologie (in dem Sammelwerk: Zum Kampf um die Psychoanalyse (Internat. analyt. Verlag. Wien 1920, S. 429 ff.).

der Realität. Zwei Gruppen sind zu unterscheiden: Solche, die den Tagträumer einsam in fernen Gegenden herumschweifen lassen; am bezeichnendsten war dabei folgende oft aufgeführte Szene: Der Kleine führt Schiffchen auf der Landkarte zur tiefsten Stelle des stillen Ozeans, singt ein trauriges Liedchen und läßt das Schiff untergehen. Sicher handelt es sich um einen symbolischen Selbstmord, genau wie in der Novelle »Alois« von Andreas Schreiber. Hier schnitzt ein schwermütiger Knabe Schiffchen und läßt sie der Flußschnelle entgegentreiben, bevor er sich umbringt. Die andere Gruppe von Spielen interessiert uns mehr. Unser Analysand begann, mit leidenschaftlichem Eifer beliebige Objekte zu ordnen, Berufe, Gebäude, Fahrzeuge, die Räume der Häuser usw. Mehr und mehr wurden die Gegenstände an sich gleichgültig. Die Lust ging um so mehr auf die Funktion über, je mehr die Objektslust abnahm. Das Denken artete mehr und mehr in ein zwangsneurotisches Grübeln aus, das für die Wirklichkeit nichts mehr austrug. Selbstverständlich sollte die gesteigerte Funktionslust für die Beschäftigung mit der Wirklichkeit Ersatz schaffen, wie ja stets in der Zwangsneurose irgendeine Leistung, die an sich vollkommen wertlos ist, z. B. das viertelstundenlange Waschen der Hände bei Lady Macbeth oder das Aussprechen irgendeines unverständlichen Wortes oder banalen Satzes mit ungeheuern Gefühlen besetzt auftritt, weil der Zugang zur Wirklichkeit verschlossen ist.

Uns interessiert nun die Frage, ob auch sonst bei philosophischen Denkern, die sich durch Formalistik ihres Denkens auszeichnen, derartige Verdrängungsprozesse und Abdrängungen ihres Trieblebens nachzu-

weisen seien. Den ausgeprägtesten Formalismus finden wir zweifelsohne in der Scholastik. Gerade hier aber finden wir auch die intensivsten Verdrängungen, eine ausgesprochene Flucht vor der Welt, eine Ethik, die mit ihren Idealen der Ehelosigkeit, Armut und Willensunterwerfung unzweifelhaft auf starke Verdrängungen zurückgeht und sie fortgesetzt steigert.

Es wäre nun eine sehr lockende Aufgabe, dieser Fährte weiter nachzugehen und zu zeigen, wie ähnliche Formalistik in der Philosophiegeschichte als Kompensation des Wirklichkeitsverlustes immer und immer wieder auftaucht. Und da diese Denkweise in allen Zweigen des philosophischen Denkens auftritt, ließe sich nachweisen, wie somit auch überall emotionale Faktoren die angeblich reine Objektivität des Denkens beeinträchtigen.

4. *Der Pessimismus.*

Wo ein Denker in seinem Lieben von der Außenwelt stark abgesperrt ist, muß diese entwertet werden. Der Pessimismus ist die unausbleibliche Folge solcher Introversion. Dieselbe Triebverklemmung, die zum Agnostizismus führt, muß notwendigerweise auch zum Pessimismus führen. Der theoretische Verzicht auf Welterkenntnis, sofern er nicht auf die Unzulänglichkeit des Intellekts, sondern auf den Scheincharakter der Dinge zurückgeführt wird, ist Ausdruck von Unzulänglichkeiten des Gefühlslebens. Und diese Störungen widersprechen den biologischen Zweckmäßigkeiten, den Bestimmungen der menschlichen Natur so sehr, daß sie zu starker Dysphorie führen müssen, wie sie aus Leiden hervorgingen. Im Pessimismus der Weltbewertung be-

gegnet uns abermals eine Projektion und zwar eine Projektion des Gemeingefühls in die Außenwelt.

Das philosophische Denken hat sich nicht wenig Mühe gegeben, den Pessimismus wissenschaftlich zu begründen. Ich brauche mich mit diesen Versuchen, unter denen derjenige Schopenhauers am sorgfältigsten ausfiel, in diesem Kreise nicht auseinanderzusetzen, da ich nicht erwarte, daß jemand von Ihnen für die pure Wissenschaftlichkeit solcher Bemühungen eintreten werde, so sehr auch ihre Urheber überzeugt waren, rein objektiven Argumenten zum Durchbruch zu verhelfen.

Viele Pessimisten hatte ich zu untersuchen Gelegenheit, unter ihnen auch philosophisch gebildete Personen. Immer fand sich im Hintergrund eine starke Verdrängung, oft ähnlich verursacht, wie bei Fichte, der bekanntlich die natürliche Welt »für die schlimmste, die da sein kann«, erklärt[1]). Viel Scharfsinn wurde aufgeboten, die Nichtswürdigkeit der Welt und des Lebens zu beweisen. Es hätte nichts genützt, mit solchen Denkern theoretische Diskussionen abzuhalten, es wäre so unnütz gewesen, wie wenn man Sonnenkringel, die von der Oberfläche eines Sees zurückgeworfen werden, vertreiben wollte, indem man direkt jene Lichtflecken zu fassen versucht. Dagegen gelang es in vielen Fällen eines die ganze Existenz bedrohenden Pessimismus, auf einem anderen Wege, von dem im letzten Teil einige Worte gesagt werden, diese in ihren Extremen blutsaugerische Weltanschauung zu beseitigen.

Nicht unterlassen will ich, zu bemerken, daß auch der Optimismus auf Verwicklungen unter der Bewußtseins-

1) Bei Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 10. Aufl., II, 286.

schwelle beruhen kann. Bekanntlich sind die meisten Humoristen der Weltliteratur Schwermütige, z. B. Molière, Henri Murger, Fritz Reuter, Wilhelm Busch, Raabe. Sie tragen die heitere Maske, um ihr Elend zu verbergen und einen Ersatz für ihre Leidensstunden zu genießen. So gibt es auch einen Optimismus, der an die Euphorie manisch Erkrankter erinnert, selbst wo von Gesunden die Rede ist.

5. *Wirklichkeits- oder liebesferne Ethik.*

Nur streifen will ich die Bedeutung stark überwiegender Introversion für das moralphilosophische Denken.

Wir wiesen bereits hin auf den Zusammenhang zwischen dem kosmologischen und ethischen Nihilismus Buddhas und zeigten, wie beide aus derselben Einkapselung des Trieblebens hervorgingen. Unser solipsistischer Analysand (o. S. 20 ff.) flüchtete sich in das Erlebnis der Weltnegation, um auch ethisch völlig nach eigenem Gutdünken handeln und beispielsweise über den Selbstmord ohne Rücksicht auf das Gewissen und die sittliche Weltordnung entscheiden zu können.

Der Konflikt, der zu Verdrängung und extremer Introversion führt, ist fast immer ein ethischer; also wäre es sonderbar, wenn die Ethik nicht jenen sittlichen Widerstreit und seine Schlichtung spiegeln würde. Metaphysik und Ethik müssen doch irgendwie zueinander stimmen.

Wir können dies leicht an unsren Beispielen dartun. Jener Expressionist, der in seinen allein anerkannten subjektiven Bildern die Außenwelt leugnete, war konsequent genug, es auch in der Ethik zu tun. Für ihn

ist alles gut, was die Lebensintensität steigert[1]) und zwar verläßt er sich bei der Durchführung dieses Prinzips einfach auf seine Lust- oder Unlustgefühle. Erlaubt ist, was gefällt. Wie er völlig willkürlich mit göttlicher Souveränetät die Welt schafft, so auch die moralischen Gesetzestafeln. Wir sehen also, daß auch hier die Affektivität vorherrscht.

Nur haben wir es nicht mit einem ethischen System zu tun. Dagegen treffen wir ein solches beim Brahmanismus und bei Schopenhauer. Daß die Forderung der Askese und der Abtötung des Willens ebenso notwendig aus der Introversion hervorgehen, wie die Metaphysik, brauche ich nicht näher zu zeigen.

Die asketische Moral erwächst oft auf einem unerwarteten Hintergrund. Ich fand sie zuerst bei einigen meiner Beobachtungspersonen als Reaktion auf verdrängte Grausamkeitsregungen. Ein Tolstojaner, der an allerlei neurotischen Symptomen litt, hatte seine erste Frau überaus schlecht behandelt und ließ nach ihrem Tode seine sadistischen Tendenzen an einer zweiten Gattin aus. Es war sehr merkwürdig, wie er theoretisch auf Tolstoj schwor und den Krieg, schmerzbereitende Strafen und alle Gewalttat entrüstet ablehnte, während er in seiner Ehe brutal und herzlos verfuhr. Offenbar suchte er in seiner ethischen Theorie einen Schutz gegen die gefährlichen Instinkte seiner Natur, konnte aber sein Leben mit der milden Lehre nicht in Einklang setzen.

---

1) Pfister, Der psycholog. und biolog. Untergrund des Expressionismus S. 88.

Auf die düsteren Hintergründe der Askese wies schon Nietzsche hin in seiner Abhandlung: »Was bedeuten asketische Ideale?«[1]) Die Reaktionsbildung ist ähnlich zu verstehen, wie bei Strindberg die Wendung ins Religiöse, wenn er sagt: »Ich bin auch wie Weininger religiös geworden aus Furcht, ein Unmensch zu werden.«

Ich brauche nicht zu verweilen bei der Ethik Fichtes, die genau wie die Metaphysik die willensgewaltige, ernste Physiognomie ihres Urhebers trägt, jene Charakterzüge, die schon beim kleinen Jungen auffielen; man denke etwa an die Vernichtung des geliebten Buches, das ihn bei der Pflichterfüllung störte.

Wie weit bei Kant die Ausscheidung der Neigung aus dem sittlichen Willen als Rückschlag auf platten Utilitarismus herzuleiten sei, wie weit sie mit Verdrängungen zusammenhänge, die allerdings sehr deutlich nachzuweisen sind, will ich hier nicht untersuchen. Dagegen möchte ich auf eine eigene Beobachtung hinweisen, die für die Psychologie des ethischen Denkens nicht ohne Belang ist. Jener Mann, der als Knabe wahllos und ohne Objektslust rubrizierte, schloß sich in seinen Mannesjahren, als er Philosophie studierte, zuerst an Kant an und pflichtete seinen Anschauungen als überzeugter Anhänger bei. Welche Wonne war es für ihn, der unter Gefühlsschwund litt, hier eine sittliche Forderung zu finden, deren Erfüllung seinem Zustand entsprach! Allein während manche in ähnlicher Lage bei Kant einen schützenden Hafen fanden, in dem sie überwintern konnten [2]), so lange ihre Liebe zu Eis erstarrt ist, erfuhr

1) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 3. Abhandlung.

2) Vgl. Pfister, Die Liebe des Kindes u. ihre Fehlentw. S. 81 u. ö.

dieser Jüngling eine schreckliche Enttäuschung. Indem er sich bemühte, noch die letzten Reste von Neigung aus seinem Tun auszuschalten, geriet er in immer tiefere Verödung hinein und verfiel eines Tages in eine heftige Wut auf Kant, der ihn erst recht ins Elend hinausgestoßen hatte. Wie er durch sein Gefühlsleben zur Ethik des kategorischen Imperativs hingezogen worden war, wobei allerdings der Verstand sich gründlich belehren ließ und gerne theoretische Klarheit verschaffte, so wurde er durch Gemütserlebnisse wieder weggestoßen, worauf der Intellekt wiederum prompt die frühere Begründung jenes Moralprinzips umstieß.

Wie bei Schleiermacher und den Sensualisten theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen, wobei die Direktiven durchaus vom Gefühlsleben ausgehen, wurde schon angedeutet. Und so können wir weiter bei Nietzsche und manchem andern Philosophen die Wurzeln des ethischen Denkens in der Affektivität und in unbewußten Vorstellungen und Wünschen nachweisen. Aus manchen Morallehren kann man die Not und Sehnsucht ihres Verfassers lesen.

Doch es drängt uns, einen theoretischen Abschluß zu gewinnen. Unser letztes Thema lautet:

IV. Die Bedeutung der Psychologie für das Verständnis und die normative Beurteilung des philosophischen Denkens.

A. Die psychologischen Verhältnisse.

Unseren ersten Untersuchungsgegenstand soll bilden

1. Die gegenseitige Beeinflussung der Affektivität und des Intellekts im philosophischen Denken.

Unsere Methode, die wir an einigen Stichproben durchführten, dürfte sich nicht übel bewährt haben. Wir gingen von Beobachtungspersonen aus, bei denen wir die Entstehung philosophischer Gedanken genau durchforschen konnten, und hielten hierauf in der Philosophiegeschichte Nachschau, ob wir übereinstimmende Bedingungen verwandter Gedankenbildung vorfinden können, um eine feste Grundlage für die Gewinnung von Gesetzen der philosophischen Gedankenbildung zu erlangen. Freilich war es innerhalb eines Vortrages nicht möglich, diese Arbeit mit der Ausführlichkeit zu erledigen, die der Gegenstand eigentlich benötigt. Sogar von meinem eigenen Beobachtungsmaterial konnte ich nur einen bescheidenen Teil darbieten.

Wir wollen uns, bevor wir unsere Schlüsse ziehen, vor allem daran erinnern, daß wir hauptsächlich eine bestimmte Denkrichtung prüften, nämlich die stark introversive. Andere Typen zogen wir allerdings zur Kontrolle auch herbei, aber nicht mit der Gründlichkeit, die nötig wäre, um ein zutreffendes Bild vom Spiel der psychischen Funktionen innerhalb der Geschichte des philosophischen Denkens zu erhalten. Besonders

jene ausgeglichenen Philosophen die sich in ruhiger Sachlichkeit der Naturbeobachtung zuwenden und auf dem Wege exakter Forschung, sorgfältiger Induktion, kritischer Begriffsbearbeitung ihre Metaphysik bilden, mußten notgedrungen zu kurz kommen. Welche Gruppe sich mehr durch Tiefsinn auszeichnet, wollen wir jetzt nicht untersuchen.

Bei den introvertierenden Philosophen liegt es auf der Hand, daß sich ihr Denken in hohem Maße von ihrer Affektivität leiten ließ. Es ist keine Hexerei, aus der Metaphysik eines Fichte, Schopenhauer, Ed. von Hartmann Schlüsse zu ziehen auf das ihr vorangehende und sie tragende Gemütsleben ihrer Urheber. Dasselbe gilt aber auch von anderen Denktypen, wie Leibnitz, Lotze, James, Wundt.

Es wäre verfehlt, der logischen Argumentation gar keine Bedeutung beizulegen. Nur darf man ihre Kraft nicht überschätzen. Wer wollte denn leugnen, daß die scharfsinnigsten Philosophen die handgreiflichsten Widersprüche ihres philosophischen Denkens seelenruhig ertragen und ihnen nicht die geringste Bedeutung beimessen?

Im allgemeinen gilt die Regel: *Je mehr sich das Denken vom Empirischen, den elementaren apriorischen oder den mathematischen Gewißheiten entfernt, desto stärker tritt es unter die Herrschaft der Affektivität.*

Eine zweite kommt hinzu: *Je stärker ein Philosoph introvertiert,* d. h. *durch affektive Einflüsse von der Wirklichkeit abgedrängt wird, desto stärker*

büßt seine Philosophie den objektiven Charakter ein und trägt den Stempel seiner Subjektivität.

Es ist leicht einzusehen, daß beide Regeln zusammenhängen, aber keineswegs dasselbe aussagen. Die erste Regel will übrigens keineswegs besagen, daß es eine Empirie gebe, die von subjektiven Einschlägen frei sei. Reine Erfahrung gibt es nicht. Man kann in den Hypothesen und Theorien mancher Naturforscher bereits ihre Affektivität deutlich durchschimmern sehen. Ebensowenig gibt es eine Introvertiertheit, bei der alle Brücken zur Realität gänzlich abgebrochen wären und die Wirklichkeitskorrektur gegenüber den Postulaten der Affektivität gänzlich fehlte.

Prüfen wir den psychologischen Hintergrund des philosophischen Denkens genauer, so entdecken wir einen Tatbestand, der ausgedrückt werden kann in der Bezeichnung:

2. *Der manifeste und latente Sinn des philosophischen Denkens.*

Hinter den angeblich rein objektiven Feststellungen mancher philosophischen Lehren läßt sich nämlich sehr leicht ein verborgener Sinn nachweisen. Der Solipsist, der versichert, es gebe keine Außenwelt, schafft sich damit eine theoretische Ausprägung des Wunsches: »Möchte es doch keine geben!« Der Metaphysiker, der in seinem System ein Porträt seiner Seele malt, will eine objektive Realität darstellen. Dahinter aber steckt der Wunsch: »Wäre doch die Welt so, wie ich sie haben möchte!« Vielleicht auch daneben der Wunsch: »Wäre ich doch der Weltschöpfer, der die Dinge nach dem Gelüsten seines Herzens schaffen kann!« Dem Indikativ der

philosophischen Lehre entspricht ein unbewußter Optativ. Die philosophische Doktrin besitzt neben ihrem offenen theoretischen Gehalt noch einen geheimen, gewissermaßen esoterischen, sogar dem Bewußtsein verborgenen, symbolischen Sinn (die Namen darf man nicht pressen). Die unter der Bewußtseinsschwelle sich abspielenden psychischen Prozesse, die eine philosophische, theoretisch gesichert scheinende Ueberzeugung im Bewußtsein auftauchen lassen, oft als Inspiration oder Erleuchtung, kann man am lebenden Menschen sehr genau feststellen. Die Analogie der dichterischen, künstlerischen und religiösen Offenbarungen, die gleichfalls oft ein philosophisches Denken darstellen, verschaffen weitere Einblicke, doch muß die Eigenart der abstrakten Eingebung oder Entdeckung, wie ihre nachträgliche wissenschaftliche Ausarbeitung, berücksichtigt werden.

Man nennt die Bemühungen, Eingebungen des Unbewußten theoretisch zu begründen, Rationalisierungen. Auch die Psychologie der Rationalisierung müßte hier zur Sprache kommen, wenn es sich darum handeln könnte, eine durchgeführte Psychologie des philosophischen Denkens darzubieten, denn es steht außerhalb allen Zweifels, daß ein großer Teil des philosophischen Denkens nur Rationalisierung darstellt, genau wie das theologische Dogma, welches religiöse Erlebnisse wissenschaftlich fassen und begründen möchte, als solche zu betrachten ist. Man kann diese vernunftmäßigen Rechtfertigungen unbewußter, d. h. dem Bewußtsein fremder Gedanken und Strebungen sehr leicht experimentell nachweisen, indem man posthypnotische Aufträge gibt mit dem Befehl, den Auftrag als solchen

zu vergessen [1]). Man befiehlt z. B. dem Hypnotisierten, des folgenden Tages eine sinnlose Handlung zu begehen, z. B. gewisse Bücher auf den Kopf zu stellen, aber zu vergessen, daß dies ihm befohlen worden sei. Er führt die Handlung aus, und wenn man ihn fragt, weshalb er es tat, vernimmt man die merkwürdigsten Argumente, die jene unsinnige Handlung rechtfertigen sollen. Ein scharfsinniger Kopf kann unter Umständen äußerst geistreiche Motive aussinnen, aber die wirkliche Begründung bleibt in seinem Unbewußten verborgen. Ich habe in Gegenwart von Psychiatern eine Reihe derartiger Versuche ausgeführt und dabei sogar recht komplizierte Prozesse unter der Bewußtseinsschwelle hervorgerufen.

Damit soll natürlich das Wachdenken in keiner Weise als bloße Illusion hingestellt werden, auch liegt es mir ferne, alles philosophische Denken als die Komödie oder Tragödie einer Marionettenbühne zu betrachten, deren Fäden aus dem verborgenen Hintergrund des Unbewußten gelenkt werden. Daß das Ideal aller Wissenschaft *vollbewußte* Gedankenentwicklung werden muß, sei schon jetzt gesagt. Das Unbewußte macht *den Wunsch* zum Vater des Gedankens, das bewußte philosophische Denken aber *die Wirklichkeit selber*. Zwischen beiden Betrachtungen besteht ein Kampf, bei dem je nach der Eigenart des Denkers bald mehr das vom Unbewußten aufsteigende Wunschdenken, bald mehr das Realdenken siegt. Oft ist auch das Uebergewicht der einen Tendenz so stark, daß von einem Kampfe nichts gespürt wird. Die logische Argumen-

1) Vgl. Pfister, Ein Experiment über hypnot. und posthypnot. Symbolsprache (Zum Kampf um die Psychoanalyse, 76 ff.).

tation hat für manche Denker in den höheren und tieferen Regionen fast gar keine Motivationskraft, für andere aber sehr viele, so daß sie den Eindruck reiner Objektivität erweckt.

Einige Andeutungen seien gemacht über

3. Den Prozeß des philosophischen Denkens.

In den Geschichten der Philosophie wird gezeigt, wie die meisten klassischen Philosophen da einsetzen, wo ihre Vorgänger stehen oder stecken geblieben sind. Sie finden sich irgendwie mit ihren Vorgängern ab. Diese zeitgeschichtliche Bedingtheit ist nicht zu leugnen. Aber man darf sie auch nicht überschätzen. Die verschiedensten Systeme können gleichzeitig modern sein; auch knüpft mancher Denker an Philosophen an, deren Lehren längst die überzeugendsten Nekrologe aus hundert berufenen Federn geweiht worden waren, in der Gegenwart z. B. an Fries, Leibniz u. a. Dabei erkennt man leicht, daß es die Uebereinstimmung der seelischen Verwicklung und ihres symbolischen Lösungsversuches ist, die das Band schlingt, man denke etwa an die Kette: Brahmanismus—Schopenhauer—Ed. von Hartmann—Arthur Drews.

Zur zeitgeschichtlichen Bedingtheit gehört aber auch, was Rickert und Medicus so stark betonen: Die Einwirkung des Zeitgeistes. Aber auch da spielt die Affektivität eine wesentliche Rolle. Zeitnöte, die diesen Philosophen erschüttern, lassen jenen kalt. Und was man als Geist der Zeit abzulesen glaubt, ist oft bis zu einem gewissen Grade ein Hineinlesen.

Auch private und privateste Erlebnisse der Gegenwart können und müssen

auf die philosophische Gedankenbildung unter Umständen sehr stark einwirken. Dafür müßte ich wieder auf die Analyse lebender Philosophen und Künstler hinweisen. Ich darf vielleicht meinen Aufsatz »Die Entstehung der künstlerischen Inspiration« nennen [1]. Nur aus tiefer persönlicher Not kann eine tiefe Philosophie geboren werden. Wie die ganz großen Dichter, Musiker und Maler muß auch der ganz große Philosoph immer in gewissem Sinne ein Lamm Gottes sein, das der Welt Sünde und Not trägt. Sonst wirkt er nur auf Geister, deren seelische Verwicklung zufällig der seinigen verwandt ist.

Weiterhin müssen die zurückliegenden Wurzeln bis ins Infantile und die angeborenen Anlagen erforscht werden, und überhaupt alle die zahlreichen Motive, die sich auf der Lebenswanderung bildeten.

4. Einzelne Typen des philosophischen Denkens.

Es ist immer eine gefährliche Sache, psychologische Typen aufzustellen. Das Leben ist zu reich, als daß es sich restlos in Schemata einspannen ließe. Und doch kann man der Typisierung einen gewissen Wert nicht absprechen. Wie wollen wir nun das philosophische Denken vom psychologischen Standpunkt aus so in Gruppen scheiden, daß wir sogleich möglichst viel von seinem Aufbau und seiner Struktur erfahren? Ich kenne keine Unterscheidung, die so viele Vorteile einträgt, wie die psychopathologische oder pathopsychologische. In Ihrem Kreise setze ich mich dabei nicht der Gefahr des Vorwurfes aus, ich habe das Denken

1) Pfister, Zum Kampf um die Psychoanalyse, 116—169.

der Philosophen und der Geisteskranken auf eine Linie gesetzt. Sie alle wissen, daß der Gesunde und der Normale sich gewissen Tropen des Pathologischen weit annähern können, ohne irgendwie in den Verdacht der Geistesstörung zu geraten.

Ein System dieser Tropen fehlt heute noch. Wir beschränken uns daher auf bloße Aufzählung. In der Richtung der Katatonie liegt der Buddhismus, denn die Katatonie zeichnet sich durch krankhaften Abschluß von der Außenwelt aus. Paranoide Neigungen finden wir in verschiedener Gestalt: Größendrang fällt auf bei Fichte, Verfolgungsangst ist angedeutet bei Schopenhauer, an Hysterie klingt leise Schleiermachers Philosophie, wenn auch nicht durchwegs, an Zwangsneurose das Schematisieren Kants usw.

Gar nicht passen in solche pathopsychologische Schemata die Positivisten verschiedenster Observanz, Metaphysiker von der Art eines Wundt, Rickert u. a. Eine vollständige Typenlehre läßt sich vom pathopsychologischen Standpunkt aus nicht gewinnen und kann ohne Gewaltsamkeiten überhaupt nicht hergestellt werden.

5. Gewißheitsgrad und Wertcharakter des philosophischen Denkens verdienen eine besondere psychologische Würdigung. Wir wiesen schon darauf hin, daß es in vielen der von uns untersuchten Fälle nur scheinbar die logische Erwägung ist, was der philosophischen Reflexion ihren Gewißheitscharakter verleiht. Ich hüte mich vor der Gefahr, dieses Urteil auf alle metaphysischen, ethischen und sonstigen philosophischen Lehren zu übertragen. Für

viele Doktrinen aber kennen wir nun den Grund, weshalb sie gegen die logisch zwingendsten Einwände gefeit sind, und weshalb sie auch innere Widersprüche ganz ruhig überdauern. Sie sind wahr nicht im Sinne der Wissenschaft, aber wahr, sofern ihr Symbolwert der innersten Not entspricht und Erlösung verheißt. Diese Art von Wahrheit ist nahe verwandt der ästhetischen Wahrheit. Sie haben einen in keiner Weise umzustoßenden Wert als maskierter Ausdruck unbewußter Wünsche, von denen man um keinen Preis lassen zu können glaubt.

So verstehen wir auch die ungeheure Gefühlsbetonung, die so manche Philosophen ihren Ideen beilegen. Sie ist oft durchaus ähnlich der Bewertung, die der Religiöse gewissen Zentraldogmen zuschreibt. Es handelt sich nicht nur um eine beliebige Erkenntnis an sich, auch nicht nur um Rechthaberei, sondern für viele Philosophen ist ihre Ideenwelt geradezu eine Erlösung aus schwerer innerer Not. Die rabies philosophorum ist darum sehr oft nicht geringer, als die vielverschrieene rabies theologorum. Darum erhitzt sich mancher Philosoph und Theologe bei seinen Diskussionen, sehr zum Schaden der Sache, oft so leidenschaftlich. Darum kann auch die Intoleranz der Philosophen gegen einander so erstaunlich anschwellen, und der Kampf um wissenschaftliche Ansichten führt leicht zu persönlicher Gegnerschaft, was immer ein Zeichen innerer Unfreiheit ist und auf Gebundenheit des Denkens mit unfehlbarer Sicherheit schließen läßt. Selbstverständlich erklärt sich diese Tatsache, die nicht im mindesten als Vorwurf gedacht ist, nie und nimmer aus der Bedeutung der Theorie als solcher, zumal jeder Philosoph

wissen muß, daß auch er irrt, solange er strebt. Vielmehr erklärt sich die gerade bei tiefdenkenden Philosophen oft bis zum Fanatismus gediehene Glut, die der Theorie zugewandt wird, aus dem l a t e n t e n (unbewußten), nicht dem m a n i f e s t e n Sinne. Aus Schopenhauers schäumender Wut auf die Mehrzahl der Professoren spricht nicht nur der Eifer um die theoretische Einsicht, sondern die ganze Kindernot und Entwicklungshemmung des unglücklichen Mannes, und seine Metaphysik ist ihm ebensogut wie die Ethik ein Heilsinstrument.

Wir wissen, daß beliebige Gedanken und Handlungen eine ungeheure Ueberbetonung erfahren können; da ist ein Zwangsneurotiker, der die oberste Stufe der Treppe erreichen muß, bevor die Haustüre zuschlägt, sonst wird er von ungeheurer Angst befallen. Da ist ein anderer, der ein sinnloses Wort aussprechen muß, so dumm es ihm vorkommt. Da erlangt irgendein Gedanke eine ungeheure Ueberbetonung, wie z. B. bei jenem Manne, der über nichts anderes reden konnte, als über die Trennung von Kirche und Staat, weil er von klein auf unter dem Konflikt zwischen Vater und Mutter gelitten hatte, und im Staat ein Symbol für den Vater, in der Kirche eine Repräsentation der Mutter für ihn lag. Das Problem der Trennung von Staat und Kirche betraf also vielmehr das der Ehescheidung seiner Eltern (Schneider). Solche Erscheinungen sind ungemein häufig, und jeder kann sie an sich selbst machen. Es wäre allzu naiv, zu denken, das seien pathologische Erscheinungen, die man einem Philosophen nicht zutrauen dürfe. Der sog. Normalmensch ist nichts als ein armseliger Philister, der gottlob in der Wirklichkeit nirgends zu finden ist.

Nicht unterlassen will ich die Bemerkung, daß man aber auch bei Philosophen oft eine wundervolle Toleranz und geistige Freiheit antrifft. Aber es sind, soweit meine allerdings sehr beschränkte Einsicht reicht, vorzugsweise Denker, die wenig introversive Züge aufweisen. Ich erinnere etwa an Wundt, der seine Theorien ziemlich oft wechselte und sich außerordentlich fein in die Gedankengänge anderer Philosophen zu versetzen wußte. Was ich von der Intoleranz mancher Philosophen und Theologen sagte, soll ebensowenig verallgemeinert werden, wie der Satz von der affektiven und unterschwelligen Begründung einzelner philosophischer Doktrinen.

Von hier aus fällt Licht auf ein neues psychologisches Problem des philosophischen Denkens, nämlich

6. den Wandel der philosophischen Anschauungen.

Wie bei der Neubildung philosophischer Ideen, so spricht auch bei ihrer Umänderung und Preisgabe bei sehr vielen Philosophen die Affektivität das entscheidende Wort. Es verhält sich hier ähnlich, wie bei politischen, sozialen, religiösen Ueberzeugungen. Ein Menschenkenner wird sich wohl hüten, einen dermaßen gebundenen philosophischen Denker, der am Gängelbande seines Unbewußten schreitet, mit logischen Gründen umstimmen zu wollen. Und ob er die treffendsten Gegengründe zur Verfügung hätte, und ob er die massivsten Widersprüche bloßlegen könnte, und ob er die Intelligenz des Gegners noch so hochschätzte, wo die vorhandene Bindung stark ist, ist es gänzlich aussichtslos, auf theoretischem Wege etwas zu unternehmen. Wir Theologen haben längst aufgehört, mit dogmatischen oder biblischen Gründen einen Menschen überzeugen zu

wollen, der auf irgendeine bizarre religiöse Ansicht verfallen ist. Wenn ein Theosoph mit rollenden Augen die Ueberlegenheit seiner Religion proklamiert, den Zustand vor der Geburt und nach dem Tode zum Zentrum seines Interesses macht, die Schändlichkeit alles Triebhaften und die Torheit des Glaubens an einen wollenden, schaffenden Gott verkündet, werde ich ihn mit Argumenten der Philosophie umstimmen? Sicher nicht! Wohl aber gilt es, ihm die Triebfedern seiner Ueberzeugung, die eigentlichen Motive seiner Gewißheit klar zu legen; dann sehen wir bei tiefgrabender Analyse, wie ohne den leisesten Angriff auf die philosophische Position diese zusammenbricht.

Wer zweckmäßig auf das philosophische Denken eines Andern Einfluß ausüben will, darf somit die logischen Stützen nicht mit den psychologischen verwechseln. Die fadenscheinigste und naivste Begründung erscheint als unerschütterlich, wenn die von ihr äußerlich abgeleitete Lehre de facto auf unterschwelligen Nötigungen beruht.

Ein Beispiel für die Gefühlsbedingtheit des Wandels philosophischer Gedanken sahen wir bei dem solipsistisch gesinnten Jüngling, dessen Philosophie unter dem Einfluß eines Konzertes zusammenbrach (o. S. 31).

Endlich beschäftigt uns

B. Die Bedeutung der Psychologie für die normative Bewertung des philosophischen Denkens.

Unsere letzte Frage lautet: W i e w e i t k a n n u n s d i e P s y c h o l o g i e h e l f e n, d i e G ü l t i g k e i t p h i l o s o p h i s c h e r L e h r e n f e s t z u s t e l l e n? Wäre das philosophische Denken eine rein ob-

jektive wissenschaftliche Leistung des freien Intellektes, so ließe sich die Antwort, wie schon im Anfang bemerkt, leicht geben. Sie müßte lauten: Die Psychologie kann über die Gültigkeit gar nichts aussagen. Heikler wird das Problem, wenn die Affektivität die eigentliche *Schöpferin* einer Idee ist, so daß der Intellekt nur den bestellten Rechtsanwalt bildet, der nach dem Auftrag seines Klienten so oder anders plädiert und mit großem Scharfsinn diese oder jene Rechtsauffassung als die richtige beweist. Um beim Beispiele zu bleiben: Es kann sehr wohl eine dieser bestellten Rechtsbegründungen zutreffen, obwohl sie auf Bestellung eines andern zustande kam. Aber wenn wir wissen, wie jener fingierte geriebene Jurist sich je nach dem erteilten Auftrag für beliebige Auffassungen zur Verfügung stellt, so werden wir sicherlich mißtrauisch gegen seine Darlegungen.

Haben wir nun eingesehen, daß der Intellekt sich unwissentlich den gerade vorliegenden Eingebungen der Affektivität und subliminaler Tendenzen unterzieht, so werden wir folglich auch gegen ihn sicherlich etwas skeptisch gestimmt werden. *Allein, die Psychologie mag das Zutrauen an den Intellekt im allgemeinen erschüttern, aber sie kann doch keine Aussagen über die Gültigkeit einzelner Lehren der Philosophie machen.* Rationalisierungen können recht haben.

Die angewandte Psychologie kann beim lebenden Philosophen dazu beitragen, daß sein bisher zuversichtlicher Glaube an seine Doktrin in die Brüche geht. Und dies geschieht dann, ohne daß ein Wörtlein über jene Lehre fiel. Aber über die Wahrheit einer Lehre

ist damit noch nichts ausgemacht. Warum sollte ein Introvertierter, der unbewußt mit paranoischem Dünkel den Gottschöpfer spielt, nicht doch in seiner Metaphysik ein richtiges Weltbild entwerfen? Dieser Fall mag uns unwahrscheinlich vorkommen; aber man bedenke: Der Psychologie fehlen alle Maßstäbe, um die Entscheidung zu treffen[1].

Die Philosophie muß völlig autonom über wahr und falsch entscheiden. Es wäre ein verstiegener Psychologismus, von der Psychologie eine Metaphysik zu erwarten. Rickert tadelt mit Recht Jaspers, der Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte vermischt[2]) und geradezu die Psychologie als die universale Betrachtung an die Stelle der Philosophie treten lassen möchte (11).

Das Ideal der Philosophie bleibt ein objektives, wissenschaftlich sicheres Wissen. Aber wer besitzt es? Die Geschichte der Philosophie gibt eine unangenehme Antwort: Fast immer war exakte Philosophie, wenn man an eine solche glaubte, diejenige, die man selbst besaß, und nicht exakte diejenige des Gegners. Es ist gewiß nicht meine Boshaftigkeit, die dies behauptet. Fichte bean-

---

1) Vgl. Pfister, Psychoanalyse und Weltanschauung (Zum Kampf um die Psychoanalyse, 244—383). In dieser Stellungnahme unterscheide ich mich scharf von M. E. Gaus, der in seiner Schrift »Zur Psychologie der Begriffsmetaphysik« (Wien und Leipzig, Braumüller, 1914) ebenfalls psychoanalytische Einsichten verwendet, aber zum Ergebnis gelangt, jeder metaphysische Begriff, der eine objektive Realität logisch repräsentieren soll, sei in Wirklichkeit nichts als der psychologische Repräsentant einer subjektiven Realität (S. 7).

2) H. Rickert, Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Logos, Bd. IX, S. 10.

spruchtt, wie wir hörten, volle Exaktheit, so gut, wie Spinoza, Kant will jeder zukünftigen Metaphysik Richtlinien geben und Hegel rühmt sich der absoluten, nie zu übertreffenden Philosophie. Man glaubte, in der Psychologie durch das Experiment exaktes Wissen um das Wesen der Gefühle, des Willens usw. zu gewinnen; und heute, nach so manchem Jahrzehnt rühriger Forschung, gehen die Theorien wirrer durcheinander, als jemals, und jede will die exaktere sein. Wie dürfen wir hoffen, in der Philosophie eine größere »Exaktheit« zu gewinnen?

Man könnte erwarten, daß eine Lösung der Schwierigkeit darin zu finden sei, daß die Spaltung zwischen dem bewußten und unbewußten Seelenleben aufgehoben und der Mensch zur Vollbewußtheit erhoben werde. Allein dem widerspricht die Tatsache, daß gerade die Philosophen hoher Verdrängungsgrade und starker Introversion nicht selten die Schöpfer der befruchtendsten Theorien geworden sind. In ihren symbolischen Erkenntnissen, die sich als objektive Wahrheit ausgeben, steckt eben oft unendlich viel tiefere Erkenntnis, als in der theoretisch viel besser gesicherten Einsicht irgendeines intellektualistischen Philosophen. Nur der verschrobene Ichling, der zu Menschheit und Lebenstotalität eine verschrobene Stellung einnimmt, hat von vornherein wenig Aussicht, ein zutreffendes Weltbild zu gewinnen, während der freie, gesunde Mensch ebenso viel mehr Aussicht auf eine zutreffende Betrachtungsweise hat, wie das gesunde Auge das kranke übertrifft.

Es bleibt dabei: Das streng objektive Denken, das der Wirklichkeit gerecht ist und mit unerbittlicher Entsagung darauf verzichtet, Wunschprodukte für Tat-

sachen zu nehmen, ist das Ziel der Philosophie. Ob dieses aber so einfach erreicht werde, wie die Intellektualisten es behaupten, ist eine Frage, die ich jetzt nicht beantworten möchte. Vielleicht trifft zu der Satz: Das intellektualistische Denken genießt den Vorteil größerer Breite, das affektbedingte aber sehr oft die Ueberlegenheit der Tiefe; jenes verschafft das zuverlässigere manifeste Wissen, dieses, das vom Unbewußten bedingte Denken, sehr oft die wertvollere symbolische Wahrheit, welches ein tieferes Wissen symbolisch zum Ausdruck bringt.

Keinem Sterblichen wird die volle Wahrheit zuteil. Das Wissen des einzelnen bleibt Stückwerk, und über die »absoluten« und »ewig gültigen« Wahrheiten so mancher Philosophen ist die Geschichte mit mildem Lächeln hinweggeschritten. Und doch bleiben die Philosophen die großen Fackelträger und Pioniere der Menschheit, die Wohltäter und Segenspender, zumal wenn sie nach Platos Forderung das Wahre, Gute und Schöne als Strahlen des Einen absoluten Lichtes erkennen. Selig sind, die hungert und dürstet nach der Wahrheit, denn sie sollen satt werden! Gerade indem wir die Ergebnisse der Psychologie dem philosophischen Denken dienstbar machen, erkennen wir trotz Byron: Der Baum des Wissens ist doch Baum des Lebens.
